

281.

Verantwortung der Verwalter
d. Böden der ...

Pap. 881₂

Nikolschoff

<36601676010016

<36601676010016

Bayer. Staatsbibliothek



Das Problem des Bösen bei Fichte.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Jena

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Wassil Nikoltschhoff

aus Samokov in Bulgarien.

Jena,

Frommannsche Hof-Buchdruckerei
(Hermann Pohle)

1898.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der
Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr.
R. Eucken.

Jena, den 6. Juli 1898.

Geh. Hofrat Prof. Dr. Thomae
d. Z. Dekan.



Seinem Vaterlande, Bulgarien

gewidmet

vom **Verfasser.**

A. Einleitung.

„Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen, oder gemacht haben.“

Kant.

Wann die Frage nach dem Bösen in der Welt zum erstenmal aufgetaucht ist, wann der Mensch angefangen hat, die Natur außer ihm, sich selbst, oder schließlich alle beide gut oder böse zu nennen, läßt sich geschichtlich nicht genau feststellen. Lassen wir die Ansicht gelten, daß die Merkmale, welche heute das Wesen der menschlichen Natur charakterisieren, nicht Errungenschaften der Geschichte sind, sondern dem Menschen von jeher angehört haben, nehmen wir also an, daß die ersten Menschen im allgemeinen dieselben Eigenschaften und Fähigkeiten besaßen, welche wir heutzutage besitzen, daß denkende Seele und gut entwickelter Körper bei den ersten Menschen nicht fehlten, so müssen wir auch einräumen, daß das Scheiden des Angenehmen von dem Unangenehmen, des Nützlichen von dem Schädlichen, oder, bei einer höheren Entwicklung, des Guten von dem Bösen genau so alt ist, wie die Menschheit selbst. Stimmen wir hingegen der Evolutionstheorie bei, gestehen wir im Prinzip zu, daß der Mensch, geistig wie körperlich, sich nach und nach entwickelt und vervollkommnet hat, daß die höheren Fähigkeiten sich allmählich gebildet haben, dann müssen wir auch die Entstehung der Frage nach dem Bösen (resp. Unangenehmen etc.) in diesen Zeitraum versetzen, als der Mensch sich selbst und seiner Umgebung bewußt geworden

ist, als das Göttliche in ihm — das Denken sich angekündigt hat. Die eine wie die andere Theorie nimmt an, daß der Mensch, nachdem er den Unterschied zwischen gut und böse gemacht hatte, nicht bei dem bloßen Faktum stehen bleiben konnte, sondern sich mit der Lösung des Problems befassen mußte. Entsprechend der Lebensweise, der geistigen Entwicklung des Menschen und den herrschenden, religiösen Anschauungen sind auch die Lösungen des Problems in den verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausgefallen; denn wie eine Zeit über das Böse denkt, hängt davon ab, worin sie den Kern des Lebens setzt.

Bei den alten Griechen beginnt eine wissenschaftliche Behandlung des Problems des Bösen erst mit Sokrates und seiner Schule. Der Mittelpunkt der Sokratischen Philosophie ist die Lehre vom Wissen, mit ihr gewinnt sie einen festen Punkt, von dem aus sich alles Denken und Leben umgestaltet. Das Streben nach dem Nützlichen wird nicht aufgegeben, es soll aber auf die vernünftige Einsicht gegründet werden. Das Erkennen muß dem Handeln nicht dienen, sondern es beherrschen und ihm seine Ziele bestimmen; die Tugend wird folglich auf das Wissen zurückgeführt, denn sie entsteht durch Belehrung und alle Tugenden bestehen in einem Wissen. Der Einsichtige, nach Sokrates, kennt sein eigenes Wohl und thut nur das, was er für gut hält; es ist nicht bloß unmöglich, das Rechte zu thun, wenn man es nicht kennt, sondern auch es nicht zu thun, wenn man es kennt¹⁾. Der Mensch ist daher von Natur nicht böseartig; er würde allein das Gute thun, wenn er es kennen würde, thut er also Unrecht, so geschieht das allein aus Unwissenheit, in ihr ist der Ursprung des Bösen zu suchen. Damit wird ein Optimismus bekannt, den die griechischen Denker nie ganz verlassen haben.

Im Streben, die sokratische Lehre zu einem weltumfassenden System auszubauen, entwickelt sich bei Plato und Aristoteles die Lehre von dem Stoff und der Form, welche sich durch die ganze spätere, griechische Philo-

1) Zeller, Ed.: Grundriß der Geschichte der Griechischen Philosophie. IV. Aufl. 1893. S. 93.

sophie hindurchzieht. Plato schreibt ein wahres, ursprüngliches Sein nur den Formen der Dinge, den Ideen zu. Es giebt, nach ihm, bloß eine wahre Welt, bloß eine echte Wirklichkeit: die Welt der Ideen, und in ihr allein ist das Gute in reiner Gestalt anzutreffen, weil die Ideen selbst rein sind und kein Böses unter sich dulden. Die sichtbare Welt dagegen ist nicht ein Reich reiner Vernunft, sondern ein Erzeugnis von Vernunft und Notwendigkeit; deshalb kann sie das Wahre und Gute nie in vollkommener Gestalt zeigen ¹⁾. Die Kluft zwischen Geistigem und Sinnlichem kann niemals beseitigt werden; auch kann es nicht eine Vermittelung dazwischen geben, sondern sie stehen sich unversöhnlich gegenüber und verhalten sich wie Wahrheit und Schein. Demgemäß bleibt auch das Verhältnis zwischen dem Guten und Bösen im Kern unveränderlich; das Böse in der Welt kann nicht untergehen; wie die Welt, so bleibt auch der Stand der Menschheit bei allen Schwankungen im einzelnen im Ganzen unverändert. Es giebt hier keine Geschichte, keine Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Wenn trotzdem die Lebensstimmung bei allem Ernst freudig bleiben kann, so begründet sich das in der Allgegenwart und der durchgängig überlegenen Macht des Guten; im Grunde herrscht auch hier eine optimistische Stimmung, das Böse ist das Zweite, nie das Erste.

Aristoteles arbeitet energisch an der Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Form und Stoff. Nach ihm sind Form und Stoff nicht gesondert, sondern immer zusammen zu denken; die Form (*εἶδος*, auch *μορφή*) hat Wirklichkeit nur innerhalb des Lebensprozesses, sie ist der Endzweck, wonach jedes Ding strebt, und zugleich die Kraft, welche diesen Zweck verwirklicht. Der Stoff (*ὕλη*) andererseits wird grundsätzlich nicht als etwas Dunkles und Rohes betrachtet, welches der Form widerstrebt und sie herabzieht, „sondern er fügt sich ihr, ja dient ihr, er ist für sie angelegt und hat von Natur ein Verlangen nach ihr“ ²⁾.

¹⁾ Eucken, R.: Die Lebensanschauungen der großen Denker. II. Aufl. 1897. S. 29.

²⁾ *ibid.* S. 61.

Weil die Zweckursachen die ganze Wirksamkeit der Natur beherrschen, weil alles vorgebildet ist, so strebt die Natur immer nach dem Besten, sie strebt die Potentialität zur Aktualität zu entwickeln, ja ihre ganze Wirksamkeit ist eine Zweckthätigkeit. Eine solche Welt, die nach dem Schönen, Vollendeten, Ewigunveränderten, kurz nach der Form strebt, kann nicht an sich verdorben, schlecht sein; wir brauchen sie nur recht zu verstehen, um die in ihr vorhandene Vernunft zu erkennen, um alles zu finden, was wir bedürfen, — in der Welt ist Vernunft genug, um den Menschen zu beschäftigen und auch zu befriedigen. Wenn die Natur ein Reich der Vernunft ist, wenn alles in ihr von Zweckursachen geleitet wird und die materiellen Ursachen nur Bedingungen jener sind, so fragt es sich: woher kommt das Böse in der Welt und ist überhaupt so etwas vorhanden? — Aristoteles giebt zu, daß in der Welt viel Verfehltes geschieht, er findet aber den Quell dieses Uebels, die Ursache aller Mißstände in dem Unvermögen des Stoffes, die Bewegungen der Form völlig auszuführen, weshalb er auf einer niederen Stufe erstarrt. Ein solches Böse, welches aus der Unvollkommenheit, nicht aber aus der Widersetzlichkeit des Stoffes entspringt, sollte nirgends eine positive Natur erlangen, sondern nur ein Minder, einen Abzug vom Guten, eine Beraubung höherer Eigenschaften bilden. Ob in der Ausführung seines Systems das Böse ihm gelegentlich nicht mehr wird, ist eine andere Frage; jedenfalls scheut er sich nicht, in seiner Ethik neben der Unvollkommenheit auch eine wirkliche Bosheit anzunehmen.

Bei den Stoikern finden wir eine Wendung nach dem Praktischen, aus praktischen Interessen namentlich entwickeln sie eine monistische Weltauffassung. Die Stoiker suchen das Böse aus dem Weltall zu entfernen, da es in der Natur, als einem zweckmäßigen Werk der Gottheit, keinen Platz für das metaphysisch Böse giebt. Dadurch werden sie die ersten Urheber einer Theodicee. Im menschlichen Gebiete aber, wo es sich handelt, mit Bewußtsein und freiwillig nach einem naturgemäßen Leben

zu streben, schärfen sie den moralischen Gegensatz von Gut und Böse, und hier sind sie alles eher als Optimisten.

In einer neuen großen Wendung bemüht sich der Neuplatonismus, alles Endliche mit Einschluß der Materie aus einem unerkennbaren, ja sogar unbestimmten Urwesen abzuleiten. Dieses Urwesen ist ohne Grenze, Gestalt und Bestimmung; weder Denken noch Wollen, noch Thätigkeit können ihm beigelegt werden, — es ist die Gottheit. Zu ihrer Beschreibung erweisen sich alle unsere Ausdrücke unzureichend; zu ihrer positiven Bezeichnung würden sich die Begriffe des Einen und Guten am ehesten eignen. Die Sinnlichkeit dagegen ist nicht nur das Form- und Bestimmungslose, das Schattenbild, das Nichtseiende, sondern sie ist auch — und darin geht Plotin über Plato hinaus — das Böse, ja das Urböse und sie ist es eben, weil sie das Nichtseiende ist, denn alles Böse wird von Plotin auf einen Mangel, ein Nichtsein zurückgeführt¹⁾. Die beiden Gegensätze des Alls sind auch im Menschen vorhanden, er hat ein rein geistiges und ein in die Sinnlichkeit versenktes Sein. Unsere Seele ist von der reinen Ideenwelt abgefallen und befindet sich in Gefahr, von der Dunkelheit der Sinnlichkeit erstickt zu werden; Befreiung von den Ketten der Sinnlichkeit wird das Lösungswort, — das ist es, wonach die Seele streben muß, denn für sie beginnen alle Uebel von ihrer Verbindung mit dem Körper. Jede Thätigkeit ist daher um so wertvoller, je weniger sie unsere Seele oder unser wahres Sein in Berührung mit der Sinnlichkeit bringt²⁾. Eine solche Thätigkeit ist das Denken, auf welches alles geistige Sein zurückgeführt werden muß, was aber nur dann möglich ist, wenn es seiner selbst bewußt, zur Selbsterkenntnis des denkenden Geistes wird.

Bei der Lösung des Problems des Bösen hilft sich Plotin oft mit dem Platonisch-Aristotelischen Dualismus, trotzdem diese Weltauffassung sich mit seinem dynamischen Pantheismus nicht zusammenreimen läßt.

Gegen das Ende der griechischen Philosophie ge-

1) ibid. S. 290.

2) In dieser Lehre der Neuplatoniker ist der philosophische Ursprung der „Askese“ zu suchen.

staltete sich der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, Stoff und Form schroffer und schroffer. Der Neuplatonismus versuchte alle Gegensätze gewaltsam zu vereinigen; es gelang ihm aber nicht, und damit endete die antike Philosophie mit gänzlicher Erschöpfung — sie scheiterte also an der Ueberwindung des Dualismus. Auf den Trümmern des Altertums wuchs eine neue Lehre empor, das Christentum, welches die Aufgabe, das wahre Verhältniß zwischen Gott und der Welt, Schöpfer und Schöpfung befriedigend darzustellen, aufnahm und sie in monistischem Sinne löste. Das Christentum ging von einer neuen Weltanschauung aus, es betonte nicht so sehr die physische Seite der Welterklärung, als die geistige und die moralische, es erhob den Menschen über die Natur und stellte dem Leben neue Aufgaben, die eine Umgestaltung der herrschenden Zustände verlangten.

Das Christentum betrachtet das Uebel nicht als das Wesen und die Natur, sondern als das Unwesen und die Unnatur der Menschheit und der Welt und will deshalb die Menschen aus diesem unnatürlichen Zustande herausheben, um so die wahre Natur der Menschheit wieder herauszuschälen und die Welt dadurch zu veredeln und zu vervollkommen. Das Böse in der Welt ist nicht eine Schöpfung der Gottheit, auch nicht eine natürliche Eigenschaft der Dinge, sondern es ist aus dem Mißbrauche der Freiheit entsprungen, mit welcher die geistigen Wesen ausgestattet waren und sind. Aus Freiheit sind einige früher gute Geister von Gott abgefallen und haben das Reich der bösen Geister gebildet, welche den Kampf gegen Gott um die Weltherrschaft aufgenommen haben und mit voller Schärfe und Erbitterung führen; ihnen ist eine ungeheuer große Macht überlassen, ja die Natur muß ihren Kräften weichen. Das Böse hatte die Welt von außen und innen her ergriffen, seine Herrschaft wurde immer ausgedehnter, seine Macht so groß, daß es der Welt unmöglich war, sich aus eigener Kraft von dieser Unterdrückung zu befreien. Das gestörte Verhältniß zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung konnte nur von Einem wieder hergestellt werden — von Gott, und zwar nicht anders als durch ein

Eingehen in die Welt des Konfliktes selbst, um hier die Kraft des Bösen zu brechen. Die Erlösungsthat bringt ein neues Leben hervor: das Böse ist in seiner Wurzel gebrochen, es verschwindet aber nicht, seine Herrschaft wird begrenzt, aber nicht vernichtet; an seinem Bestande wird äußerlich zunächst nichts geändert, es bleibt wie früher dem Guten vollständig entgegengesetzt und unterscheidet sich von ihm wie der Himmel, das Reich des Guten, des Lichtes von der Hölle, dem Reiche des Bösen, der Finsternis.

Der Mensch, dessen Aufgabe es ist, in Gemeinschaft mit Gott zu leben, steht zwischen diesen Gegensätzen; er muß das Gute fördern, das Böse nicht nur vermeiden, sondern direkt bekämpfen. Jeder einzelne muß den großen Kampf zwischen dem Guten und Bösen selbst erleben und sich aus freier That auf die eine oder die andere Seite stellen, denn Zwischenstufen giebt es nicht. Die Frage bewegt sich nicht mehr um die Stellung des Menschen zu der Umgebung, um die hemmende Macht des Stoffes, vielmehr um die Stellung, welche der freie menschliche Geist zu seiner eigenen Idealität einnimmt, wie sie sich aus der Gemeinschaft mit Gott entwickelt; „der Ursprung des Bösen liegt daher nicht in der dunklen Notwendigkeit der Natur, sondern in der Freiheit“¹⁾.

Kraft dieser Prinzipien erfolgt auch eine völlige Umwandlung der gesamten Lebensführung. Der Mensch befindet sich in einer sehr kritischen und gefährlichen Lage, wo er jeden Augenblick untergehen kann, und es liegt ihm ob, seine Seele vor Tod und Teufel zu erretten. Um sein Ziel, die Moralität, das moralische Gute erreichen zu können, muß er mit seinen so stark entwickelten Leidenschaften kämpfen, seine unmoralischen Triebe unterdrücken und immer von dem Gedanken eines Reiches Gottes be-seelt sein. Giebt er nach, so ist er moralisch böse, er arbeitet dann nicht an der Ausrottung des Bösen und verliert das Recht, ein Bürger des künftigen Reiches zu sein,

¹⁾ Eucken, R.: Die Lebensanschauungen der großen Denker. S. 190.

in welchem der Friede und die Seligkeit ewig herrschen ¹⁾).

Die Neuzeit, beginnend mit dem Zurücktreten der Scholastik und dem Auftreten der Renaissance, bringt neue Probleme in die geschichtliche Entwicklung hinein; neben der Religion macht sich mehr die Philosophie geltend, und zwar erst in Verbindung mit der Theologie, dann aber löst sie sich von ihr ab und gelangt zu voller Selbständigkeit; an die Stelle des Glaubens tritt das Erforschen, das Denken, die Vernunft. Es sind sehr deutliche und bedeutende Züge, welche die Neuzeit von dem Mittelalter scheiden und ihr ein besonderes Gepräge leihen. War das Mittelalter bestrebt, „das Geistesleben von aller Verwicklung der Welt abzulösen und in einer weltüberlegenen Innerlichkeit bei sich selbst zu befestigen, so geht jetzt umgekehrt das Verlangen zur Welt, zu ihrer Weite und Fülle“ ²⁾. Weltfreude, Lust zur Arbeit und Vertrauen auf das natürliche Vermögen des Individuums — dies sind die Kennzeichen der Neuzeit. Sie setzt den Kern des Lebens in den Entwicklungsprozeß, in die unbegrenzte Entfaltung des Geistes und betrachtet den Widerstand dagegen, die träge Ruhe, die Einengung als das Böse, das wahre Uebel in der Welt.

In dieser Zeit des neuerwachenden Denkens sind jene mannigfaltigen philosophischen Systeme aufgetaucht, welche die Grundlage alles späteren Philosophierens gebildet haben und heute noch bilden. Wie verschieden man über das Verhältnis von Objekt und Subjekt auch dachte, wie verschieden die aufgestellten philosophischen Lehren (Empirismus, Rationalismus, Realismus, Skepticismus etc.) das Wesen der Welt auffaßten, so wurde doch allgemein angenommen, daß dem Bösen keine absolute Herrschaft zukomme, und daß es keine selbständige Reali-

1) In diesen Grundgedanken liegen manche Probleme, und sie sind von den großen Lehrern der Kirche in sehr verschiedener Weise beantwortet, doch das näher darzulegen, würde uns zu weit vom Ziel unserer Arbeit entfernen.

2) Eucken, R.: Die Lebensanschauungen der großen Denker. S. 293.

tät besitze. Betrachtet man die Natur mit ihrer Einfachheit als etwas sich selbst Regulierendes und für unsere Lebensführung Vorbildliches (*laissons faire un peu la nature: elle entend mieux ses affaires que nous*¹⁾); läßt man den Irrtum aus dem ungestümen Vordringen des Willens (gegenüber der Einsicht) entspringen (Cartesius); versteht man unter Realität und Vollkommenheit dasselbe und betrachtet man das Gute und Schlechte als bloße Arten des Denkens (Begriffe), welche nichts Positives in den Dingen bezeichnen²⁾; oder ist man von der Weltharmonie entzückt und erklärt man das Böse nur als einen Zustand der Unvollkommenheit, eine Privation des Guten³⁾ — so kommt man, was unser Problem anbelangt, immer zu einem und demselben optimistischen Schluß: Das Böse ist bloß relativer Natur.

Ungefähr in dieser Atmosphäre bewegten sich mit wenigen Ausnahmen die Geister, als am Ende des vorigen Jahrhunderts der große Kritiker der Vernunft auftrat, der die ethischen Grundgedanken des Christentums erneuerte und dessen Lehre von dem radikalen Bösen in Zusammenhang mit seiner praktischen Philosophie brachte.

In seiner Ethik stellt Kant die Sittlichkeit als das höchste Ziel alles Bestrebens hin und baut sie auf der Freiheit des menschlichen Willens auf, welcher sich dem Vernunftgesetze nicht nur unterwirft, sondern auch selbst gesetzgeberisch ist. Die praktischen Sätze, welche den Willen bestimmen, sind entweder subjektiv, d. h. sie gelten nur für den Willen des Subjekts, dann werden sie *Maximen* genannt, oder objektiv, wenn sie für den Willen jedes vernünftigen Wesens als giltig anerkannt werden, dann heißen sie *Gesetze*⁴⁾. „Die praktischen Prinzipien, welche ein Objekt des Begehrungsvermögens, als Be-

1) Montaigne: Essais. Ausgabe von J. V. Leclerc. V. Aufl. Paris, 1885. I. III, ch. XIII, p. 481.

2) Spinoza: Ethik. Uebersetzt von J. v. Kirchmann. V. Aufl. Berlin. S. 175 u. 176.

3) Leibniz: Theodicee. S. W. Ausgabe von Gerhardt. Bd. IV. § 20, S. 115; § 378, S. 340.

4) Kant: Kritik der praktischen Vernunft. (Reclam) S. 21.

stimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben“¹⁾, sie führen zu dem, was die Gefühle von Lust und Unlust erregen kann, zur Eudämonie, nicht aber zur Sittlichkeit. Die Maximen können nur dann allgemeine praktische Gesetze sein, „wenn sie nicht der Materie, sondern der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“¹⁾. Ein solcher Wille, „dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann“, ist unabhängig von dem Naturgesetz, er giebt sich selbst das Gesetz, welches ihn bestimmt — also ein solcher Wille ist frei²⁾. Umgekehrt, ein freier Wille kann nur dem Gesetz unterworfen sein, welches von der Vernunft, insofern sie praktisch ist, unmittelbar gegeben wird (dem Sittengesetz), welches sich in der Form eines kategorischen Imperativs fassen läßt. Das Handeln um des Gesetzes willen führt zur Moralität, nach welcher alle Wesen streben sollen, welche Vernunft und Willen haben.

Unter solchen Umständen nimmt auch das Problem des Bösen eine neue Gestalt an. Wenn es von dem Willen abhängt, ob eine Handlung oder ihr Gegenteil ausgeführt werden soll, so beziehen sich auch die Begriffe von gut und böse nicht auf den Gegenstand selbst, sondern auf den Willen, und wenn etwas schlechthin gut oder böse sein oder dafür gehalten werden sollte, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte³⁾. Die Begriffe wohl und übel, welche einen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens bilden, muß man von den Begriffen gut und böse scheiden — die letzten werden erkannt, weil sie gewollt sind und nicht umgekehrt.

Kant bezeichnet die Meinung, daß der Mensch von Natur gut oder böse sei, als einseitig; denn der Mensch ist böse nicht darum, weil er gesetzwidrige Handlungen

1) *ibid.* S. 23.

2) *ibid.* S. 31.

3) *ibid.* S. 34.

4) *ibid.* S. 73.

ausübt, sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen; diese Maximen kann man aber nicht beobachten, und es läßt sich fragen: ob nicht „der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne“ ¹⁾. Die Beantwortung dieser Frage hängt mit dem Vorhandensein eines ersten Grundes zur Annahme guter oder böser Maximen zusammen; dieser Grund gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern drückt den ganzen Charakter der menschlichen Gattung aus, er ist angeboren und geht auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Hat der Mensch das moralische Gesetz zur Maxime seiner Handlungen gemacht, dann ist er gut; machen sich bei ihm dem moralischen Gesetze entgegengesetzte Triebfedern geltend — dann ist er böse, also der Mensch ist eins von den beiden, ein Mittleres giebt es nicht. Bei jedem Menschen findet Kant eine Anlage zum Guten und einen Hang zum Bösen. Die Anlage zum Guten läßt drei Stufen unterscheiden; diese sind:

a) Die Anlage für die Tierheit des Menschen, als eines lebenden Wesens; ihre Wurzel ist bloß die physische Selbstliebe und keine Vernunft;

b) die Anlage für die Menschheit derselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen Wesens; ihre Wurzel ist zwar praktische, aber nur anderen Triebfedern dienstbare Vernunft, und

c) die Anlage für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens — sie allein hat zur Wurzel für sich selbst praktische, d. h. unbedingt gesetzgebende Vernunft ²⁾.

Auf die ersten zwei Anlagen, wenn sie die Oberhand bei der Bestimmung des Willens gewinnen, können einige Laster, auf die dritte dagegen kann schlechterdings nichts Böses gepfropft werden.

1) Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Reclam) S. 18.

2) ibid. S. 25 und 27. Siehe dazu: Kant, Kritik d. r. Vernunft (Reclam) S. 569 und 572.

In dem Menschen ist noch ein Hang vorhanden, das moralische Gesetz nicht in seine Maximen aufzunehmen, das ist der Hang zum Bösen. Hier unterscheidet Kant auch drei verschiedene Stufen:

a) Die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur;

b) die Unlauterkeit (*impuritas, improbitas*), oder der Hang zur Vermischung der unmoralischen Triebfedern mit den moralischen, und

c) die Bösartigkeit (*vitiositas, pravitas*), Verderbtheit (*corruptio*), oder der Hang zur Annahme böser Maximen ¹⁾.

Der Grund des Bösen kann 1) nicht in die Sinnlichkeit des Menschen gesetzt werden, denn sie hat keine direkte Beziehung aufs Böse; sie enthält zu wenig, um den Hang zum Bösen, soweit er die Moralität des Subjekts betrifft, zu erklären. — Er kann auch 2) nicht in eine Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden, denn dadurch würde das ganze moralische Gesetz aufgehoben; sie enthält zu viel, um den Grund des moralisch Bösen angeben zu können ²⁾. Die Wahrheit ist in der Mitte zu suchen, denn hier handelt es sich nicht um die Materie der Triebfedern, welche in die Maximen aufgenommen werden, sondern um ihre Einordnung. Die Erfahrung lehrt uns, daß der Hang zur Annahme gelegentlicher Abweichungen von dem moralischen Gesetze, oder zur Annahme sinnlicher Triebfedern bei der Bestimmung des Willens in der menschlichen Natur liegt; und dieser Hang, weil er dem Menschen zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radikal, weil es den subjektiven obersten Grund aller Maximen verdirbt; es ist infolgedessen nicht möglich, es durch die menschlichen Kräfte zu vertilgen, wohl aber muß es möglich sein, diesen verdorbenen Grund zu überwinden, weil er im Menschen als freihandelndem Wesen angetroffen

1) Kant: Die Religion etc. S. 29.

2) *ibid.* S. 35.

wird¹⁾). Also das Böse in der Welt überhaupt entspringt aus dem moralisch Bösen in uns; woher aber das letzte kommt, ist uns unerforschlich, oder wie Kant sagt: „für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne²⁾.“

Zuletzt sei noch bemerkt, daß die Möglichkeit, sich von der Knechtschaft des Bösen zu befreien, nicht vollständig ausgeschlossen ist. Die Anlage zum Guten, welche im Menschen vorhanden ist, macht ihn noch nicht gut, sondern je nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt, oder nicht, wird er gut oder böse³⁾. Nur die Achtung für's moralische Gesetz und das Handeln um dessen willen macht den Menschen gesetzlich gut und dies ist das Höchste, was der Mensch eigentlich erreichen kann, indem er an die gute Anlage zum Guten anknüpft und eine auf Moralität angelegte Gesellschaft einrichtet⁴⁾. Ein moralisch guter Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus Noumenon) kann er allein durch eine Revolution in seiner Gesinnung werden⁵⁾.

So Kant. Wenden wir uns jetzt zu seinem Schüler, dem großen Ethiker der Geschichte der neuen Philosophie⁶⁾

— **Fichte.**

Bei der Eigentümlichkeit der Fichte'schen Denkart wird es aber, bevor wir seine Lehre vom Bösen behandeln, nötig sein, einen Blick auf das Ganze seines Systems, namentlich seiner Sittenlehre zu werfen.

1) *ibid.* S. 32 und 37.

2) *ibid.* S. 45.

3) *ibid.* S. 46.

4) *ibid.* S. 49, 31 und 96 f. Kritik d. pr. Vernunft S. 194.

5) Kant: Religion etc. S. 49.

6) Harms, Fr.: Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876. S. 296.

B. Die Lehre Fichte's von dem Bösen.

I. GRUNDLEGENDER TEIL.

1) Die Ausgangspunkte der Fichte'schen Philosophie.

In der Philosophie Kant's wurden Keime gelegt, die sich später zu selbständigen Systemen entwickelt haben. Die Heroen der neueren deutschen Philosophie nach Kant waren nicht der Ueberzeugung, daß der Königsberger Denker das letzte Wort in der Philosophie gesprochen habe, daß er mit seinen gründlichen Untersuchungen und tiefsinnigen Betrachtungen alle philosophischen Probleme endgültig gelöst habe, sondern indem sie einige Lücken bemerkten, suchten sie die aufgestellte Lehre zu ergänzen oder weiterzubilden. Ihnen fiel vor allen Dingen die Thatsache auf, daß Kant's Darstellung des Verhältnisses der theoretischen und praktischen Vernunft sehr schwankend und undeutlich ist; daß er bald geneigt ist, die theoretische Vernunft mit dem Verstande zu identifizieren, bald dem Gedanken nahe kommt, die Vernunft nur als praktisch zu fassen. „Das große Gewicht, welches er darauf legt, daß die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen habe, seine Behauptung, daß zuletzt alles Vernunftinteresse praktisch sei, zeigt, wie nahe ihm der Gedanke lag, die Vernunft als nur praktisch zu fassen, ja der merkwürdige Satz, daß es ein praktisches Bedürfnis sei, welches zur Annahme der Dinge an sich bringt, enthält eigentlich geradezu, daß die Vernunft, um praktisch zu sein, jene Grenzbegriffe setze, d. h. sich be-

grenze¹⁾.“ Von dieser Annahme Kant's ist bloß ein kleiner Schritt notwendig, um zur Auffassung Fichte's zu gelangen, und den Satz aufzustellen: „die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei; es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei. . . . Nur inwiefern etwas bezogen wird auf das praktische Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität²⁾.“ Fichte beseitigt dadurch den bei Kant vorhandenen Dualismus zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, hebt diese hervor und schreibt ihr den Primat vor der theoretischen Vernunft zu; sein Idealismus geht von der Subordination des Theoretischen unter das Praktische aus, und muß daher praktischer Idealismus genannt werden.

Dazu kommt noch etwas anderes. In seinen großen Hauptwerken geht Kant von verschiedenen Ausgangspunkten aus, und entwickelt die einzelnen Gebiete möglichst unabhängig voneinander, — es fehlt eine systematische Form der Darstellung, um die getrennten Teile zusammenzufassen. Dies merkten schon die Zeitgenossen Kant's und es entstand innerhalb der Kant'schen Schule ein Bestreben, diesen Mangel durch die Entdeckung des wahren Anfangs der kritischen Philosophie zu ergänzen und ihre Lehren systematisch darzustellen. Den Anfang der Ausbildung der Kant'schen Philosophie nach dieser Seite hin hat Reinhold gemacht; Fichte, Schelling und Hegel aber brachten sie auf ihren höchsten Punkt. Fichte hat diese Forderung der systematischen Philosophie in seiner Weise durchzuführen gewußt. Er bringt die Unter-

1) Erdmann, J. E.: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie., Leipzig 1848. Bd. III. Abt. 1, S. 556.

Vergl. dazu: Kritik der pr. Vernunft, die Abschnitte: I. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft, und II. Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist. (Reclam) S. 51—69.

2) Fichte, J. G.: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. W. Herausgegeben von J. H. Fichte. Berlin. Bd. I. S. 264 u. 282.

suchungen Kant's in eine Form, welche aus der Kant'schen Lehre einen neuen Inhalt gewinnt¹⁾).

Eine gründliche Bearbeitung erfährt die Philosophie Kant's auch in betreff ihrer Methode. Kant's Untersuchungen beziehen sich auf das Vermögen zum Erkennen; nach Fichte aber ist alle Erkenntnis und Wissenschaft nicht von dem physischen Vermögen, sondern von der Entdeckung und richtigen Anwendung der Methode abhängig; die Methode des Denkens wird das wahre Wesen der Philosophie. Indem die Philosophie eine wahre Methode aufstellt, wird sie eine Wissenschaft, die alle anderen umfaßt und bedingt, sie als absolute Philosophie giebt allen möglichen übrigen Wissenschaften ihre Form und stellt die Gültigkeit dieser Form für alle sicher²⁾. Insofern ist die Philosophie nicht nur eine Wissenschaft von Begriffen, sondern auch eine Wissenschaft der Thatfachen, welche sie nur aus der Konstruktion der Begriffe zu erkennen vermag.

Die Thatfache andererseits, daß alle philosophischen Versuche nach Kant immer von seiner Lehre ausgehen und zu ihr Stellung nehmen, beweist, wie eng sie sich an Kant anschließen wollen. Dies tritt uns am deutlichsten bei dem philosophischen System des, so zu sagen, unmittelbaren Schülers Kant's — Fichte entgegen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß es die Lehre Kant's gewesen ist, welche den gewaltigsten Einfluß auf den philosophischen Geist Fichte's ausgeübt und ihn dadurch von dem spinozistischen Determinismus befreit hat. „Ich lebe“, schreibt Fichte an Weißhuhn, „in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, sind mir bewiesen, und ich fühle mich

1) Harms, Fr.: Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876. S. 286.

2) Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. S. W. Bd. I. S. 51.

darüber nur um so froher“¹⁾. Von der Größe Kant's ist Fichte so sehr durchdrungen, daß er nie etwas anderes sagen zu können glaubte, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Und wie weit Fichte sich die Lehre Kant's angeeignet hat, beweist der Umstand, daß seine erste anonym erschienene Schrift: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, in erster Zeit als ein Werk des Königsberger Philosophen aufgenommen wurde, und man in ihr den vollen Geist des großen Denkers zu finden glaubte.

Je mehr aber Fichte in den Geist der Kant'schen Philosophie eindringt, je mehr er sich von der Erhabenheit des Systems überzeugt, desto mehr befestigt sich in ihm die Ansicht, daß dieses System nur nach einer Bearbeitung und Umgestaltung alle Ansprüche befriedigen könne. Fichte fühlte die obenerwähnten allgemeinen Lücken in der Lehre Kant's, er merkte, daß vieles bei Kant nur angedeutet sei, was man erst beweisen sollte, und war der Meinung, daß man die Kant'sche Philosophie nicht buchstäblich nehmen dürfe. In einem Briefe an Niethammer äußert er sich darüber folgendermaßen: „Meiner innigen Ueberzeugung nach hat Kant die Wahrheit bloß angedeutet, aber weder dargestellt noch bewiesen. Dieser wunderbare, einzige Mann hat entweder ein Divinationsvermögen der Wahrheit, ohne sich ihrer Gründe selbst bewußt zu sein; oder er hat sein Zeitalter nicht hoch genug geschätzt, um sie ihm mitzuteilen; oder er hat sich gescheut, bei seinem Leben die übermenschliche Verehrung an sich zu reißen, die ihm über kurz oder lang doch noch zu teil werden mußte.“ In demselben Briefe und in der „zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (1797)²⁾ bespricht Fichte ausführlich das Verhältnis der Wissenschaftslehre zu der Lehre Kant's, und weist an einigen Beispielen nach, aus denen die Notwendigkeit einer Begründung folgen soll; z. B. Kant läßt das Kausalitäts-

1) J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel. Herausgegeben von J. H. Fichte. Bd. I. S. 147 f.

2) S. W. Bd. I.

gesetz nur für die Erscheinungen gelten und nimmt dennoch ein Substratum aller Erscheinungen an, ohne Zweifel vermöge dieses Gesetzes; es läßt sich also fragen: Wie kommt Kant zu diesem Substratum, ohne jenes Gesetz über seine Grenze auszudehnen? — Dann vermißt Fichte bei Kant die Darstellungen und Beweise solcher Probleme, wie über Raum, Zeit und die Kategorien, welche für die ganze Kant'sche Philosophie von sehr hohem Werte sind. Nur der, schließt Fichte, wird Kant verstanden haben, der uns die Erklärungen, Darstellungen und Beweise für diese Fragen liefern wird.

Damit haben wir die Ausgangspunkte der Fichteschen Philosophie angegeben. Wie der transscendentale Idealismus zugleich empirischer Realismus sein kann, oder in anderer Richtung, wie sich die theoretische und praktische Vernunft verbinden lassen, damit der vorhandene Dualismus beseitigt wird — das ist die große Frage, welche die Philosophie zu beantworten hat. Keine der bisherigen Theorien löst befriedigend dieses Problem, sie alle scheitern daran, daß sie über theoretische und praktische Vernunft reden, ohne darunter etwas Bestimmtes zu verstehen; es ist also zu erklären, was die Vernunft ist und es muß weiter bewiesen werden, daß die Vernunft praktisch sei. „Ein solcher Beweis, der zugleich gar leicht Fundament alles philosophischen Wissens (der Materie nach) sein könnte, müßte ungefähr so ausgeführt werden: der Mensch wird dem Bewußtsein als Einheit (als Ich) gegeben; diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin Unbedingten in ihm zu erklären; mithin muß ein schlechthin Unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin Unbedingtes aber ist eine praktische Vernunft“¹⁾.

Die positive Beantwortung dieses Problems ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre, welche, auf dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus stehend, uns zeigen will, wie dieser als praktischer Idealismus zu verstehen ist; sie geht daher weiter als die Kritik der

1) Fichte: Recension über die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen, von Fr. H. Gebhard. 1792. S. W. Bd. VIII. S. 425.

reinen und der praktischen Vernunft, indem sie die beiden zu vereinigen sucht.

Gegenstand der Wissenschaftslehre kann nur das Denken selbst sein. Insofern erhebt sie sich über alle anderen Wissenschaften, welche die Objekte denken, und geht über das Leben hinaus; sie will die Möglichkeit des Wissens erklären und seine Prinzipien aus einem obersten Grundsatz ableiten. „Dieser Grundsatz soll diejenige That-handlung (des Geistes) ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt und allein es möglich macht“¹⁾. Er muß weiter an sich selbst gewiß sein, weil er den Grund aller Gewißheit und alles Wissens bilden soll; er ist allein dann absolut erster Grundsatz, wenn in ihm sich Form und Gehalt gegenseitig bedingen und für einander passen. Zu diesem ersten Grundsatz kommen wir, wenn wir von irgend einem mit evidenten Gültigkeit empirischen Satz, wie z. B. $A = A$, ausgehen, und durch Abstraktion und Reflexion den ersten Gehalt und die erste Form aller Sätze suchen, was wir in dem Satze: Ich bin Ich oder $\text{Ich} = \text{Ich}$ finden (Kategorie der Realität). Außer diesem absolut ersten, durch keinen anderen bedingten Grundsatz giebt es noch zwei von ihm abgeleitete Sätze, von denen der eine seinem Gehalte nach: $\text{Ich nicht} = \text{Nicht-Ich}$ (Grundlage der Kategorie der Negation), und der andere seiner Form nach: Ich sowohl das Nicht-Ich wird teilbar gesetzt (aus diesem Satze ergibt sich die Kategorie der Limitation) bedingt wird²⁾. Diese drei Grundsätze, deren einer der absolut erste ist, von dem die anderen abgeleitet werden, umfassen alles, was ins Gebiet der Wissenschaftslehre fällt; diese drei Sätze, welche sich in der Formel fassen lassen: Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen³⁾, oder, was dasselbe ist: das Ich setzt das

1) Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. W. Bd. I. S. 91.

2) ibid. S. 96, 104 und 109.

3) ibid. S. 110.

Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig bestimmend, erschöpfen die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiß ist. Eine nähere Betrachtung dieses Satzes zeigt, daß in ihm zwei andere Sätze liegen:

a) Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, oder: das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich, und

b) Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich¹⁾.

Der erstere Satz begründet den praktischen, der letztere den theoretischen Teil der Wissenschaftslehre.

2. Die theoretische Wissenschaftslehre.

Sowohl in dem Hauptsatz, welcher der theoretischen Wissenschaftslehre zu Grunde gelegt wird, als auch in allen von ihm abgeleiteten Sätzen sind Widersprüche vorhanden, die sich gegenseitig und folglich auch den Hauptsatz aufzuheben drohen. Die Vereinigung dieser Gegensätze ergibt eine Reihe von Synthesen, welche den Kernpunkt aller Untersuchungen bilden. Der Gang der Entwicklung läßt sich, ohne daß wir uns in die Einzelheiten einlassen, schematisch in folgender Weise darstellen: (Siehe die Tabelle.)

Die letzte (*E*) Synthesis der Einbildungskraft führt uns zu dem Schluß, daß das Ich sich einmal als bestimmt und das andere Mal als bestimmend setzt, was gleichlautend mit dem an die Spitze der theoretischen Wissenschaftslehre aufgestellten Satz ist: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich — also wir sind dorthin zurückgekehrt, von wo wir ausgegangen sind.

Daß durch die Rückkehr zu demselben Satze das ganze Gebiet der theoretischen Wissenschaftslehre abgeschlossen ist, muß erst bewiesen werden; die Prüfung muß zeigen, daß dieser Satz alle Data des theoretischen Verhaltens zu erklären imstande ist, daß sie uns, worauf es hier hauptsächlich ankommt, eine Erklärung der Vorstellung liefern kann. Die Reflexionen, welche die Voll-

1) *ibid.* S. 125 und 127.

Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich.

- | | | | |
|--|--|--|--|
| I. Das Nicht-Ich bestimmt das Ich. (Das Ich leidet vom Nicht-Ich.) | | II. Das Ich setzt (bestimmt) sich. (Das Ich ist thätig.) | |
| <p>III. Das Ich setzt Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich setzt und vice versa.</p> <p>Synthesen { A. der Bestimmung;
B. der Wechselbestimmung.</p> | | | |
| <p>1. Das Nicht-Ich hat Realität. 2. Das Nicht-Ich hat keine Realität.</p> | | <p>1. Das Ich ist das Bestimmende. 2. Das Ich wird bestimmt. (Ich ist thätig.)</p> | |
| <p>C. Synthesis der Wirkbarkeit (Kausalität).</p> | | | |
| <p>3. Das Nicht-Ich hat, als solches, an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet, oder: das Nicht-Ich hat für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich affiziert ist, und außer der Bedingung einer Affektion des Ich hat es gar keine Realität.</p> | | <p>D. Synthesis der Substantialität.</p> | |
| <p>1. Das Ich setzt nicht Leiden in sich, insofern es Thätigkeit in das Nicht-Ich setzt, noch Thätigkeit in das Nicht-Ich, insofern es Leiden in sich setzt.</p> | | <p>3. Das Ich bestimmt durch Thätigkeit sein Leiden, oder durch Leiden seine Thätigkeit, indem es die ganze Totalität seiner Realität umfaßt (Substanz), oder es in eine bestimmte Sphäre gesetzt wird (Accidens).</p> | |
| <p>2. Das Ich soll Leiden in sich setzen, und insofern Thätigkeit in das Nicht-Ich, und vice versa.</p> | | | |
| <p>3. a) Durch Wechsel - Thun und Leiden wird eine unabhängige Thätigkeit bestimmt.</p> | | <p>2. Das Ich soll Leiden in sich setzen, und insofern Thätigkeit in das Nicht-Ich, und vice versa.</p> | |
| <p>c) Beide werden gegenseitig bestimmt, so daß es gleichgültig ist, von welchem aus- und zu welchem übergegangen wird.</p> | | <p>b) Durch eine unabhängige Thätigkeit wird ein Wechsel-Thun und Leiden bestimmt.</p> | |
| | | <p>E. } Synthesis der Einbildungskraft.</p> | |

ständigkeit des Satzes prüfen, schlagen einen umgekehrten Weg ein; sie fangen mit dem gegenwärtigen Faktum an und schreiten zu dem absolut ersten Satz empor.

Die reine Thätigkeit des Ich geht ins Unendliche, von einem Anstoß aber wird ihr eine entgegengesetzte Richtung gegeben, und sie reflektiert auf sich selbst. Der Zustand, welcher die entgegengesetzten Richtungen vereinigt, ist eine Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft, deren unterste Stufe die *Empfindung* ist, in welcher das Ich seine vernichtete, unterdrückte Thätigkeit empfindet ¹⁾.

Das Ich reflektiert auf die Begrenzung (*Empfindung*). Diese Reflexion ist eine Thätigkeit, deren Produkt das Nicht-Ich ist, denn indem das Ich auf seine Empfindung reflektiert, reflektiert es nicht zugleich auf diese seine Reflexion, welche eine Thätigkeit ist, in der das Ich sich selbst nicht sieht; es handelt bewußtlos, deshalb erscheint ihm das Produkt seiner Handlung (Nicht-Ich) als etwas Fremdes außer ihm, als ein selbständiges Objekt. Das Ich ist aber mit seiner Thätigkeit in das Objekt verloren — ein solches Ich ist die *Anschaung* ²⁾.

Bei jeder Anschauung unterscheiden wir eine Thätigkeit des Ich nach außen und eine nach innen, wir unterscheiden auch die Reflexionen über diese Thätigkeiten; es fragt sich aber: Wie kommt der menschliche Geist dazu? — Diese Frage zu beantworten, muß die Anschauung verstanden, fixiert werden, was nicht durch die bestimmende Vernunft und hervorbringende Einbildungskraft, sondern nur durch ein drittes Vermögen — den *Verstand* geschehen kann. „Der Verstand ist ein ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemütes, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten und durch die Vernunft Bestimmten und weiter zu Bestimmenden ³⁾.“

Auf den Verstand läßt Fichte, als nächste Stufe, die *Urteilkraft* folgen, denn das Ich kann auf die im

1) Fichte: Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre. S. W. Bd. I. S. 339.

2) *ibid.* S. 349, 355—365. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. W. Bd. I. S. 228 f.

3) Fichte: Grundlage etc. Bd. I. S. 233.

Verstande enthaltenen Objekte reflektieren oder davon abstrahieren; diese Thätigkeit der Selbstbestimmung muß aber weiter bestimmt werden — das Ich ist in diesem Falle urteilend. „Urteilkraft also ist das bis jetzt freie Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objekte zu reflektieren, oder von ihnen zu abstrahieren, und sie, nach Maßgabe dieser Reflexion oder Abstraktion, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen ¹⁾.“ Die Thätigkeit ferner, die ein Objekt bestimmt, wird selbst bestimmt durch eine solche, die kein Objekt hat, die von allen Objekten überhaupt abstrahiert hat — es muß also ein Abstraktionsvermögen gegeben sein, welches die Vernunft ist, und das Bewußtsein derselben heißt Selbstbewußtsein.

Bei aller Abstraktion bleibt etwas Festes, von welchem nicht und in welchem von nichts abstrahiert werden kann, etwas sich selbst Bestimmendes, und durch sich selbst Bestimmtes — das Ich, welches als etwas Einfaches sich nicht weiter bestimmen läßt ²⁾.

Die theoretische Wissenschaftslehre geht von dem Satze aus: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“, und kehrt zu demselben zurück. Während aller Untersuchungen bleibt eine dunkle Stelle unbeantwortet: Warum setzt sich das Ich einem Nicht-Ich entgegen und warum läßt es sich von ihm bestimmen? — Die theoretische Wissenschaftslehre giebt keine endgültige Antwort darauf; sie sagt einfach: das Ich hat einen Grund oder Anstoß seine Thätigkeit zu begrenzen, und läßt sich nicht weiter auf die Frage ein; sie fragt nicht: woher dieser Anstoß, sondern überläßt die Lösung dieses Problems ihrer anderen Hälfte — der praktischen Wissenschaftslehre.

3) Die praktische Wissenschaftslehre.

Die theoretische Wissenschaftslehre legt die Notwendigkeit dar, mit welcher alles erfolgt, wenn ein dem absoluten Ich entgegenwirkendes Nicht-Ich gesetzt wird, sie zeigt, wie das Ich Intelligenz (vorstellendes Wesen) sein kann, d. h. wie das Objektive subjektiv wird; sie deduziert alles,

1) ibid. S. 242.

2) ibid. S. 441—445.

was in dem Satze „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“ liegt. Die praktische Wissenschaftslehre gründet sich auf den zweiten Hauptsatz: „das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich“, und geht darauf aus, die Möglichkeit des Problems, wie das Subjektive objektiv wird, zu erklären; in ihr wird auch der Anstoß des Ich, sich Schranken zu setzen, deduziert, und insofern erweist sie sich als die Begründung der theoretischen Wissenschaftslehre.

Das Erste, was uns hier ins Auge fällt, ist der Widerspruch zwischen dem absoluten Ich und dem Ich als Intelligenz, denn das absolute Ich ist durch sich selbst gesetzt und ist „völlig unabhängig von einem Zweiten; das Ich als Intelligenz ist abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich, und nur durch und vermittelt eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz“¹⁾. Der Widerspruch kann aufgehoben werden, wenn die Abhängigkeit der Intelligenz aufgehoben wird, was nur dann denkbar ist, wenn das absolute Ich jenes Nicht-Ich durch sich selbst bestimmt — dann ist das Ich unmittelbar Ursache des Nicht-Ich und mittelbar des Ich als Intelligenz. Aber, das wahre Wesen des Ich ist, sich selbst zu setzen; soll es auch Ursache des Nicht-Ich sein, so muß es ein Quantum seiner Thätigkeit aufgeben, denn das Nicht-Ich setzen bedeutet nichts anderes, als das Ich einschränken. Das Ich soll sich also setzen und nicht setzen, was an sich wieder ein Widerspruch ist, den man lösen muß, ehe man denjenigen zwischen Ich und Intelligenz beseitigen will. Der Widerspruch im Ich selbst wird, wie alle Widersprüche, durch eine nähere Bestimmung der Gegensätze entfernt²⁾. Es ist einleuchtend, daß das Ich in einem Sinne unendlich, in anderem endlich sein muß, denn sonst müßte es sich selbst aufheben. Unendlich setzt sich das Ich, wenn seine Thätigkeit auf nichts als auf das Ich selbst geht, d. h. wenn sie kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurückkehrt — als solche ist sie

1) Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S. W. Bd. I. S. 248.

2) ibid. S. 225.

reine Thätigkeit. Setzt sich das Ich beschränkt, so geht seine Thätigkeit auf ein Objekt außer dem Ich, auf das Nicht-Ich — objektive Thätigkeit. Das Ich soll nun diejenige Einheit sein, welche diese zwei verschiedenen Thätigkeiten vereinigt; es bleibt also zu erklären: Wie können reine und objektive Thätigkeit eine und dieselbe sein? — Dieser Widerspruch kann durch eine Thätigkeit des Ich gelöst werden, welche die Unendlichkeit als Ziel hat, nach welchem sie strebt; diese Thätigkeit ist also das unendliche Streben, welches nur dann möglich ist, wenn ihm widerstanden wird — kein Streben, kein Objekt. Die Reihe des Kausalitätsverhältnisses ist: Ohne absolutes Ich kein absolutes Streben, ohne dies kein Objekt, kein theoretisches Ich¹⁾. Der Widerspruch, der von der Verschiedenheit der Thätigkeiten im Ich entstehen kann, läßt sich dadurch beseitigen, daß diese Verschiedenheit sich nicht auf die Art der Thätigkeit, sondern auf die Richtung derselben bezieht. Das Ich reflektiert über sich und dadurch geht es in die Unendlichkeit hinaus; das Ich mit der Idee der Unendlichkeit ist nicht unendlich, sondern soll es sein, und insofern ist es praktisch. Das praktische Ich aber fordert einen Anstoß, einen Widerstand, und wenn die Reflexion auf diesen Anstoß geht, so ist dann das Ich theoretisch²⁾. Es lassen sich also unterscheiden: a) das reine absolute Ich, welches an sich selbst ist, welches nur Setzen und kein Entgegensetzen ist, und welches das ideale Objekt des praktischen Ich bildet; b) das Ich mit idealem Objekt = das praktische Ich, und c) das Ich mit realem Objekt = das theoretische Ich. Die letzten verhalten sich wie Zweck und Mittel. Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich; solange aber das Ich praktisch ist, ist es auch theoretisch; hört das eine auf, so hört das andere auch auf.

Das Ich findet sich als strebend und als begrenzt. Das unendliche Streben des Ich kann ohne ein Entgegen-

1) Fischer, Kuno: Geschichte der neueren Philosophie. Bd. V. (Fichte). II. Aufl. 1884. S. 487.

2) Fichte: Grundlage. S. W. Bd. I. S. 277.

streben nicht gedacht werden; die Kausalität aber, auf welche das Streben geht, kann nicht gesetzt werden als gehend auf das Nicht-Ich, denn dann wäre es bloß Thätigkeit und kein Streben, sondern sie kehrt in sich selbst zurück; ein solches Streben, welches von dem Subjekte nicht hinausgeht und als solches keine Kausalität hat, nennt man einen Trieb¹⁾. Das Ich strebt die ganze Welt auszufüllen, es ist aber begrenzt, es wird auf ihm ein Zwang ausgeübt; „die Aeüßerung des Nicht-könnens im Ich heißt Gefühl²⁾.“ Das Ich reflektiert ohne alles Selbstbewußtsein über das Gefühl und deshalb erscheint ihm das Gefühlte als etwas Fremdes, sein Fühlen als leidend, nicht als thätig; es empfindet etwas — den Stoff. Also durch die Reflexion über das Gefühl wird dasselbe Empfindung³⁾. Die Aufgabe der praktischen Wissenschaftslehre, zu zeigen, wie das Subjektive objektiv wird, ist gelöst und dadurch wird noch gezeigt, wie das Ich sich als bestimmend ein Nicht-Ich setzen kann.

4) Die Grundzüge der Sittenlehre.

Der absolute Trieb des Ich findet seine Befriedigung in sich selbst, d. h. nicht in dem Erfolg seiner Thätigkeit, sondern in dem Streben selbst; denn wäre es nicht so, dann könnte das Ich nicht das sein, was es ist. In seiner Bethätigung ist der Trieb frei; es darf aber nicht alles Mögliche, sondern nur etwas Bestimmtes geschehen, wenn er sittlich sein muß — also der sittliche Trieb ist mit Freiheit auf die Verwirklichung eines von ihm selbst aufgestellten Endzweckes gerichtet. Die Grundprinzipien der gesamten Fichte'schen Philosophie, die Freiheit und Selbständigkeit, finden in der Deduktion des sittlichen Triebes ihre wahre Heimat; eben darum erscheint die Sittenlehre dem Inhalte und der Form nach als das vollendetste Werk Fichte's, welches allein genügt, um dem Verfasser eine Stelle unter den hervorragendsten Philosophen zu sichern. Infolge der methodisch ausgereiften

1) *ibid.* S. 287 f.

2) *ibid.* S. 289.

3) *ibid.* S. 323.

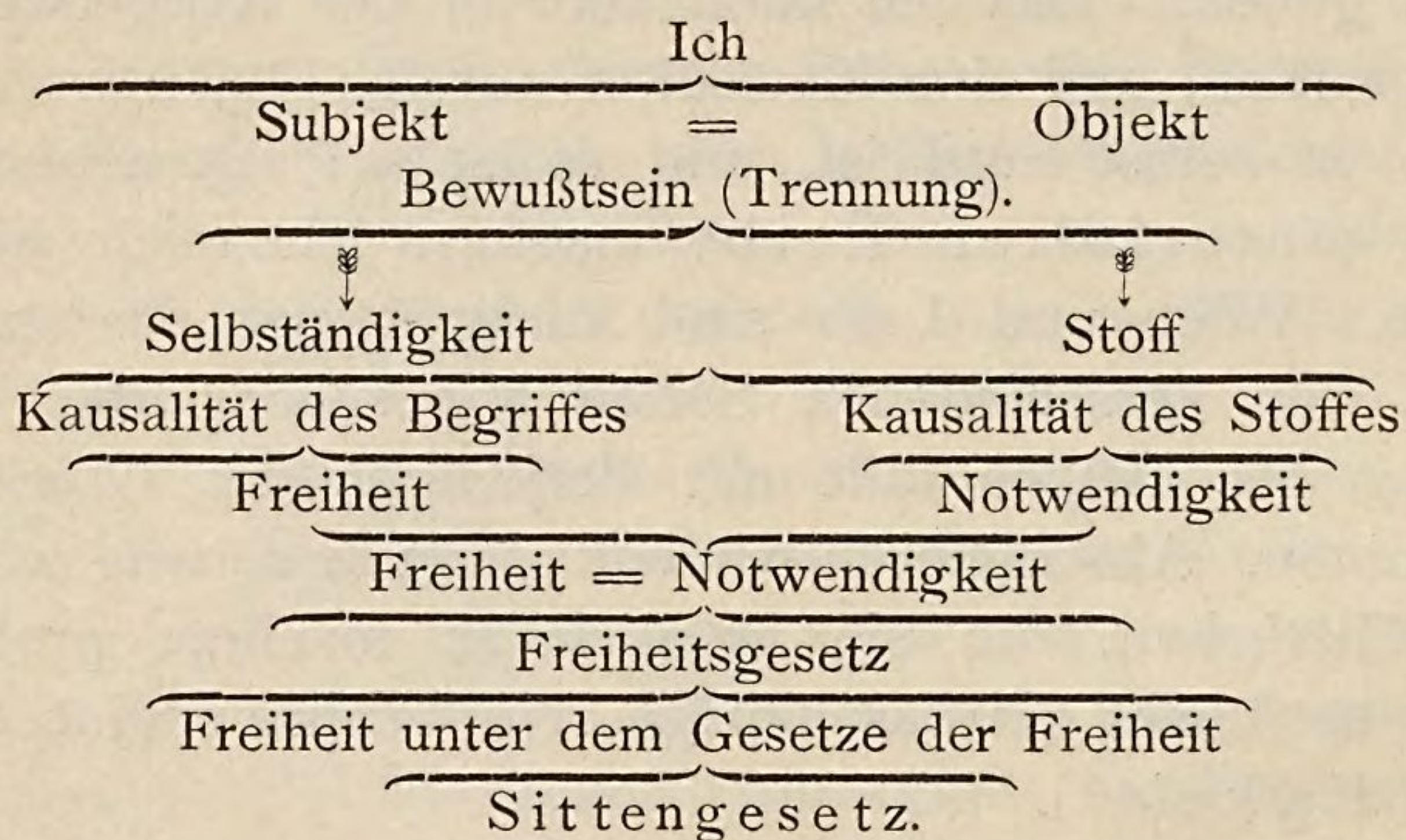
Form der Darstellung ist die Disposition der ganzen Sittenlehre, wenn man sie mit derjenigen der Wissenschaftslehre vergleicht, ziemlich einfach; es handelt sich erstens um die Deduktion eines Prinzips der Sittenlehre (I. Hauptstück), dann um die Deduktion der Realität und Anwendbarkeit des Prinzipes (II. Hauptstück), und endlich um die Anwendung selbst (III. Hauptstück).

Die Wissenschaftslehre hat uns gezeigt, daß das Subjektive auf das Objektive und umgekehrt das Objektive auf das Subjektive Kausalität haben soll, und daß das Wirken und das Wissen in unserem Selbstbewußtsein ein und dasselbe sind; werden sie aber von einander getrennt oder mit einander vereinigt, so entsteht dann das objektive Bewußtsein. Zufolge der Kausalität des Subjektiven auf das Objektive ergibt sich „eine absolute Unabhängigkeit und Selbständigkeit des bloßen Begriffs“, Zweckbegriffs, der objektiv angesehen ein Wollen genannt wird. „Ebenso soll es zufolge der Kausalität des Objektiven auf das Subjektive ein absolutes, durch sich selbst gesetztes Sein geben.“ Das Ich kann aber in der Körperwelt nur dann wirken, und eine Kausalität auf das Objektive haben, wenn es selbst Stoff ist, und es ist so: ich nenne mich einen materiellen Leib, insofern ich mich wirkend denke. Wille und Leib sind infolgedessen ein und dasselbe, von verschiedenen Seiten angesehen; die Veränderung des Leibes fällt mit derjenigen der Objektivität zusammen. Abstrahieren wir von allem dem, was während der Thätigkeit, um sie möglich zu machen, produziert wird, so bleibt als das einzige rein Wahre meine Selbständigkeit¹⁾.

In dem Ich sind Objekt und Subjekt ein und dasselbe. Die Trennung des Denkens von dem Gedachten vollzieht sich in dem Bewußtsein. Denkt das Ich sich selbst, so muß in ihm eine Kraft liegen, die es von seinem Denken unterscheidet; diese ist die Selbstthätigkeit, d. h. im Ich ist eine Tendenz vorhanden, etwas schlechthin zu thun oder zu unterlassen, eine Tendenz zur Selbstthätigkeit, um der

1) Fichte: System der Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 3–12.

Selbstthätigkeit willen, und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich als Objekt, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm, gedacht wird. Weil die Aeüßerung der Selbstthätigkeit nicht anders als Wollen genannt werden kann, so finde ich mich nur als wollend. Das Ich in-
folge seiner Natur muß von dieser Tendenz wissen, und die Vorstellung, welche es von seiner absoluten Selbstthätigkeit bekommt, ist das Bewußtsein der Freiheit. Die Notwendigkeit, welche entspringt, wenn das Subjektive durch das Objektive bestimmt wird, ist mit der eben deduzierten Freiheit leicht vereinbar; denn denke ich mich als frei, so denke ich meine Freiheit unter dem Gesetz der Selbstständigkeit, denke ich das Gesetz, so denke ich mich frei. Dieses Gesetz aus Freiheit ist das Prinzip der Sittlichkeit, welches der notwendige Gedanke der Intelligenz ist, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle ¹⁾. Der Gang der Deduktion des oben aufgestellten Prinzips läßt sich folgenderweise darstellen ²⁾.



Die Bedingungen, unter welchen das Sittengesetz Realität und Anwendbarkeit haben kann, sind dieselben, unter welchen das reine, absolute Ich Kausalität auf das empirische, sinnliche Ich (die Intelligenz) hat; denn das Sittengesetz ist nichts anderes, als der Ausdruck des ab-

1) *ibid.* S. 29, 32, 59.

2) Fischer, K.: Geschichte der neueren Philosophie. Bd. V. (Fichte). II. Aufl. 1884. S. 571.

soluten Ich, der Selbständigkeit des Ich. Dem reinen Ich wird ein Nicht-Ich entgegengesetzt, welches die Thätigkeit des Ich beschränkt, und das Resultat daraus ist ein beschränktes Ich, welches das sinnliche Ich oder die Intelligenz ist. Die Frage: Wie kann das Sittengesetz Kausalität haben, können wir also auf folgende Formel zuspitzen: Wie kann das reine, absolute Ich auf das sinnliche Ich wirksam sein? Die Lösung dieser Frage knüpft dort an, wo die praktische Wissenschaftslehre ihre Unternehmungen unterbrochen hat, an die Deduktion des Triebes.

Die Folgen von den Wechselbeziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich sind: a) das Ich als strebend wirkt nicht nach außen, sondern nach innen; dieses reine, subjektive Streben wird Trieb und zwar absoluter, reiner Trieb genannt; b) das Ich vermag nicht alles auszuführen, wonach es strebt; es fühlt seine Thätigkeit gehemmt und äußert sich als Kraftgefühl. Auf das Streben des Ich gründet sich die Reflexion, welche wie jede Reflexion ein Objekt braucht. Dieses Objekt wird durch die ideale (nach innen gehende) Thätigkeit des Ich gesetzt, welche sich in diesem Falle vorstellend zeigt, und insofern ist auch der Trieb des Ich ein Vorstellungstrieb, aus dessen Abhängigkeit von dem reinen Triebe die Wichtigkeit der praktischen Gesetze vor den theoretischen folgt. Hier stellt sich Fichte im Gegensatz zu denjenigen Philosophen, welche den Willen von der Vorstellung abhängig machen wollen, kehrt den Satz um und sagt: wie der Wille (der reine Trieb), so auch die Vorstellung¹⁾.

Der reine Trieb und das Gefühl von diesem Trieb nebst den Folgen von dieser Setzung des Ich sind unabhängig von meiner Freiheit und gehen der Reflexion voran; es giebt daher ein System der Triebe und Gefühle, unabhängig von der Freiheit, und dieses System ist als Natur zu denken. Ich selbst bin Natur und diese meine Natur ist ein Trieb. Jeder Teil in der Natur ist durch sich selbst bestimmt, der Grund seiner Bestimmung aber liegt in der ganzen Natur. Die Summe aller Teile der

1) Fichte: Grundlage. S. W. Bd. I. S. 287—299.

Natur bildet ein Ganzes, welches mit Recht organisches Ganzes genannt werden kann und wird als solches gesetzt. Jeder Naturteil ist durch sich selbst gesetzt und bestimmt, d. h. er ist für sich ein geschlossenes Ganzes und für die anderen Teile außer ihm ein Trieb, sein Sein und Wirken mit dem Sein und Wirken eines anderen Naturteiles zu vereinigen; er verhält sich demzufolge bildend im aktiven und passiven Sinne ¹⁾. Ich selbst bin ein Produkt von der Vereinigung einer Anzahl von Naturteilen, und als Naturprodukt habe ich den Trieb, nicht bloß zu sein, sondern etwas Bestimmtes zu sein. Es steht nicht in meiner Gewalt, welchen Trieb ich haben soll, insofern er sich allein als Naturtrieb äußert. Tritt er aber in mein Bewußtsein ein, so reflektiere ich infolge des Charakters des Ich über ihn, und es steht in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht. Diese Reflexion bildet den Uebergang des Vernunftwesens zur Selbständigkeit, und hier ist die Grenze zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Was heißt aber einen Trieb befriedigen? Die Verfolgung der Modifikationen des ins Bewußtsein eingetretenen Triebes giebt uns die Antwort darauf. Bei der ersten Reflexion über den Trieb findet sich das Ich, getrieben von einem in ihm selbst liegenden Antrieb. Diese Thätigkeit des Ich geht auf ein Objekt, welches das Ich nicht realisieren kann, deshalb entsteht in ihm ein Trieb nach etwas Unbekanntem, ein Sehnen ²⁾. Jetzt aber reflektiert das Ich aus Freiheit auf dieses Sehnen, bestimmt es und unterscheidet es von einem möglichen anderen Sehnen. In dieser Thätigkeit wird das Ich auch des Gegenstandes seines Sehnsens sich bewußt und dieses durch seinen Gegenstand bestimmte Sehnen heißt Begehren ³⁾. Eine Begierde ist dann befriedigt, wenn die Handlung mit dem Triebe des Ich, zu bestimmen und zu produzieren übereinstimmt; haben wir aber die Begierde befriedigt, so ist damit auch der Trieb selbst befriedigt.

Der ursprüngliche Trieb des Ich, noch Urtrieb ge-

1) Fichte: System der Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 109—121.

2) Fichte: Grundlage. S. W. Bd. I. S. 302.

3) Fichte: Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 126.

nannt, wird in dem Bewußtsein durch die Reflexion geteilt; der eine Teil geht auf die Objekte (objektiver Trieb), der andere auf die Selbständigkeit des Subjektes, des Bewußtseins (subjektiver Trieb, Freiheitstrieb). Weil das Reflektierende höher ist als das Reflektierte, so verhalten sich auch diese getrennten Triebe, wie das Höhere zu dem Niederen. Sie müssen aber innerhalb des Bewußtseins synthetisch vereinigt werden, denn sonst, wenn der reine oder der sinnliche Trieb allein wirkend wäre, wird das Ich selbst aufgehoben. Diese Vereinigung kann eine objektive Thätigkeit sein, deren Zweck die absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von der Natur ist ¹⁾. Bei dieser Vereinigung geht der reine, absolute Trieb nicht auf die Beseitigung des Naturtriebes aus, sondern auf seine Bestimmung. Das Resultat von der Vereinigung beider Triebe in dem Bewußtsein ist ein neuer, gemischter Trieb, weil er das Materielle, worauf er geht, von dem Naturtriebe, die Form aber von dem reinen, absoluten Triebe hat. Dieses dritte Glied, welches das Gleichgewicht hält, ist der sittliche Trieb ²⁾. Dadurch ist die Frage, welche wir im Anfange dieser Untersuchungen aufgestellt haben: Wie kann das reine Ich auf das sinnliche Ich wirksam sein, beantwortet, und daraus leuchtet zugleich die Möglichkeit der Realität und Anwendbarkeit des Sittengesetzes ein.

Der sittliche Trieb fordert eine Freiheit um der Freiheit willen. Diese Forderung geht auch auf das Ich als Intelligenz und stellt ihm die Freiheit als Zweck auf, d. h. die Intelligenz soll frei oder, was dasselbe ist, auf eine bestimmte Weise handeln; dieses unbedingte Sollen ist die Pflicht. Die Pflicht ist also die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen und daraus lassen sich folgende zwei wichtige Sätze ableiten: a) Ich soll überhaupt mit Besonnenheit und Bewußtsein und insbesondere mit dem Bewußtsein der Pflicht handeln, so gewiß ich handle; b) Ich soll nie gegen meine

1) *ibid.* S. 128—131.

2) *ibid.* S. 147—153.

Ueberzeugung handeln¹⁾). Diese formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen reicht nicht aus, um uns bei jedem konkreten Fall den richtigen Weg zeigen zu können; denn meine Ueberzeugung könnte oft irrig sein, während ich sie für wahr halte; es ist also Pflicht, zu untersuchen, ob meine Ueberzeugung wahr oder irrig ist. Bei der Beurteilung meiner Ueberzeugung über die Pflicht muß ich ein gewisses, unwandelbares Kriterium haben, und dieses Kriterium kann kein anderes sein, als das Sittengesetz selbst, welches als formal seine Materie von anderer Seite erhalten soll (von der Erkenntnis). Denn laut der Resultate der Wissenschaftslehre ist gewiß und unwandelbar nur mein eigenes, absolutes Ich; das empirische Ich dagegen ist gewiß, insofern es mit jenem übereinstimmt, diese Uebereinstimmung wird aber ausschließlich durch das Sittengesetz vermittelt. Damit können wir die Untersuchungen über die Realität und Anwendbarkeit des Sittengesetzes als abgeschlossen betrachten. Sehen wir auf die Form oder Materie dieses Gesetzes, so liegt in Hinsicht auf jene folgendes darin: „suche dich zu überzeugen, was jedesmal deine Pflicht sei“; in Hinsicht auf diese: „was du nun mit Ueberzeugung für Pflicht halten kannst, das thue, und thue es lediglich darum, weil du dich überzeugt hast, es sei Pflicht“²⁾). Das Erfüllen meiner Pflicht ruft ein unwandelbares Gefühl der Befriedigung hervor und dieses Gefühl giebt in der Erkenntnis unmittelbare Gewißheit.

Wird der Pflicht eine so große Bedeutung beigelegt, so drängt sich unwillkürlich eine zweite Frage auf: Welches sind denn im einzelnen meine Pflichten, sind sie im allgemeinen bestimmt oder soll ich bei jedem Fall entscheiden, ob etwas meine Pflicht sei oder nicht? Die eingehendsten Untersuchungen, welche Fichte dieser Frage widmet, beweisen, wie große Bedeutung er ihr beilegt. Schon oben haben wir gesehen, daß jedes Vernunftwesen, insofern es ein solches ist, sich selbst von seiner Pflicht überzeugen muß; es muß weiter nach seiner

1) *ibid.* S. 153—156.

2) *ibid.* S. 163.

Ueberzeugung handeln, und insofern kann die Philosophie nicht alle einzelnen Pflichten aufzählen und angeben; sie kann aber die Objekte aufweisen, worauf sich unsere Pflichten beziehen sollen. Dies wird auch in der Sittenlehre Fichte's gethan. Es ist Pflicht, unsern Endzweck, die Selbständigkeit, zu fördern, d. h. wir sollen alle jene Bedingungen fördern, die zu unserm empirischen Ich notwendig gehören. Diese Bedingungen sind uns bekannt; das Ich ist Naturtrieb (Natur), Reflexionsvermögen (Intelligenz) und Vernunftwesen (freier Wille); also unsere Pflichten beziehen sich auf die Natur (insbesondere auf meinen Leib), auf die Intelligenz und auf die Person (als freier Wille).

Alle Operationen innerhalb der objektiven Welt üben wir vermittelt unseres Leibes aus; er ist das Instrument unserer Wirksamkeit, deshalb ist es unsere Pflicht, ihn zu entwickeln und ihn auszubilden. In Ansehung des Leibes erhalten wir drei materielle Sittengebote: a) unser Leib darf nicht als Zweck, sondern muß als Mittel behandelt werden; b) „er soll, so gut es immer möglich ist, zur Tauglichkeit für alle möglichen Zwecke der Freiheit gebildet werden“; c) „jeder Genuß, der sich auf Bildung des Körpers zur Tauglichkeit nicht beziehen läßt, ist unerlaubt und gesetzwidrig“¹⁾.

Die Intelligenz ist das Vehikel des Sittengesetzes, ihre Ausbildung aber besteht in der Erkenntnis; daraus ergeben sich folgende drei Sittengebote: a) „subordiniere deine theoretische Vernunft nie als solche, sondern forsche mit absoluter Freiheit ohne Rücksicht auf irgend etwas außer deiner Erkenntnis“; b) „lerne, denke, forsche, so viel es dir möglich ist“; c) „beziehe aber alles dein Nachdenken formaliter auf deine Pflicht. Forsche aus Pflicht“²⁾.

Das Ich kann sich nur als Individuum setzen; das Endziel aller Individuen aber ist, die Vollständigkeit aller Vernunft zu fördern, und daraus entspringen für jedes Individuum als Glied einer Gemeinschaft neue Pflichten: a) das Vernunftwesen oder das Individuum muß die Freiheit des

1) ibid. S. 216.

2) ibid. S. 218.

Anderen schonen und achten; b) da alle Individuen ein gemeinsames Ziel haben, so müssen sie auch die Kräfte, mit welchen sie an der Verwirklichung des Zieles arbeiten, vereinigen. Die Vereinigung zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen heißt eine Kirche, und das Uebereinkommen über die gemeinschaftlichen Rechte in der Sinnenwelt, der Staatsvertrag; die Gemeinde, die übereingekommen ist, der Staat¹⁾; c) bricht bei der Erfüllung der Pflichten zu der Kirche und dem Staat etwaiger Streit aus, so hat, um den Streit zu lösen, das gelehrte Publikum zu entscheiden, auf welcher Seite das Recht liegt²⁾.

Ein Teil unserer Pflichten bezieht sich direkt auf das Objekt des Sittengesetzes, ein anderer aber auf die Person, als Mittel zur Erreichung des Zieles; die ersteren Pflichten nennen wir „unbedingte oder unmittelbare“, die letzteren „bedingte oder mittelbare“ Pflichten. Jede von diesen Hauptgruppen zerfällt weiter in Pflichten, die allgemeinemenschlich sind und in solche, die nur für einzelne Klassen oder Individuen gelten; daher bekommen wir vier Hauptarten von Pflichten: 1) allgemeine bedingte, 2) besondere bedingte, 3) allgemeine unbedingte und 4) besondere unbedingte, die ihrerseits weitere Abzweigungen zeigen. Ohne uns in Details einzulassen, genügt es für unseren Zweck, wenn wir folgende Tabelle über die Einteilung der Pflichten aufzustellen:

1) ibid. S. 236 und 237.

2) ibid. S. 248.

Pflichten

A. Bedingte (mittelbare).		B. Unbedingte (unmittelbare).	
I. Allgemeine.	II. Besondere.	I. Allgemeine.	II. Besondere.
a) Selbsterhaltung. b) Selbstmord (negativ gelöst).	a) Standeswahl.	a) Pflichten in Beziehung auf die formale Freiheit Anderer. 1. Wahrhaftigkeit. 2. Notlüge (negativ) 3. Eigentumsrecht. 4. Wohlthätigkeit. b) Pflichten beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen. 1. Liebe und Helfen. 2. Feindesliebe. c) Pflichten, unmittelbar Moralität zu verbreiten und zu befördern. 1. Achtung und Selbstachtung.	a) Natürliche Standespflichten. 1. Pflichten der Ehegatten. 2. Pflichten der Eltern und Kinder. b) Künstliche. Berufspflichten. α) Der höheren Klasse. 1. Pflichten der Gelehrten. 2. der Geistlichen. 3. der Künstler. 4. der Staatsbeamten β) Pflichten der niederen Volksklassen.

II. AUSFÜHRENDER THEIL.

Wenn das äußere und das innere Leben in Wechselwirkung stehen und sich zuletzt auf eine Einheit zurückführen lassen, oder mit Fichte zu reden, wenn das Objektive von dem Subjektiven abhängig ist, und, wenn das Subjektive nur durch das Objektive möglich ist, wenn endlich diese zwei Thatsachen des Seins nichts anderes sind, als Objektivationen eines und desselben Urwesens, so fragt es sich: Wie lassen sich eigentlich die Hemmungen unserer Handlungen, die so oft vorkommenden Verkehrtheiten im Leben und die Unvollkommenheit der Welt überhaupt und des Menschen insbesondere erklären? Die alte Vorstellung von bösen Geistern und die christliche von dem Teufel kann in einem philosophischen System, welches alles aus der Vernunft ableiten will, keinen Platz finden. Die Lehre von den verschiedenen Trieben und von der Möglichkeit einer Annäherung an das Sittengesetz zeigt uns ganz deutlich, worauf Fichte hinaus will, und worauf er bei der Frage nach dem Bösen in der Welt das Hauptgewicht legt. Er schließt nicht seine Augen vor der in der Welt vorhandenen Unvernunft, er schreibt ihr aber nicht eine unabhängige Existenz zu, sondern betrachtet sie als eine Folge der Beziehungen des endlichen, empirischen Ich zu dem unendlichen absoluten Ich. Bleiben wir bei dem Menschen stehen, so ist das Böse nicht etwas neben der menschlichen Natur Existierendes, sondern eine Folge der Nichterfüllung unserer Pflicht; unsere Handlungen also sind es, welche uns in einen von der Vernunft entfernten Zustand setzen können. Das Ziel unseres Handelns ist das Sittengesetz, d. h. die Bestimmung unserer Freiheit nach

dem Begriffe der Selbständigkeit. Der sittliche Trieb in uns fordert ein Handeln nach der Pflicht und zwar mit dem Bewußtsein der Pflicht. Eben dieses Bewußtsein ist es, welches wir nicht von oben her empfangen haben, sondern aus uns selbst herausarbeiten, zu welchem wir aus Freiheit kommen sollen. Leisten wir das, dann haben wir unsere wahre Bestimmung erfüllt; wollen wir aber diese Mühe nicht aufbieten, oder sind wir gehindert, dies zu leisten, dann hat der Philosoph vollständig recht, nach den Ursachen dieser Fernhaltung von der Vernunft zu fragen und diese Ursachen mit dem Namen des Bösen zu belegen. Das Erreichen dieses Bewußtseins der Pflicht, und das Bestimmen der Handlungen nach einer sittlichen Maxime sind mit einer Entwicklung der Intelligenz verbunden. Sehen wir nun zu, wie Fichte diese Entwicklung faßt.

Der Mensch ist ein Vernunftswesen, welches, kraft des Sittengesetzes in ihm, ein Abbild des ursprünglichen reinen Ich sein soll. Als Vernunftswesen muß er aber alle die Eigenschaften haben, welche zu einem Vernunftwesen überhaupt gehören. Vor allen Dingen kommt es darauf an, daß das Zeitwesen (das Individuum) Subjekt seines Bewußtseins wird, was bloß durch eine successive Reihe von Reflexionen erfolgen kann. Der Zeit nach wird sich der Mensch zuerst dessen bewußt, was notwendig zu seiner Natur gehört, und dies etwas ist, wie wir gesehen haben, der Naturtrieb. Wird der Naturtrieb zur Maxime der menschlichen Handlungen, so handelt der Mensch ohne Bewußtsein seiner Freiheit, er befindet sich auf einer Stufe, wo er nicht Herr seiner selbst ist, sondern wo er einfach getrieben wird. Auf dieser ersten Stufe ist der Mensch lediglich ein Tier¹⁾. Die Handlungen des Menschen auf dieser Stufe gehen nicht auf das Sittengesetz, sondern auf die Befriedigung des Triebes. Es kann ja manchmal vorkommen, daß seine Handlungen mit denen aus Pflicht zusammenfallen, aber sie sind auch dann nicht moralisch zu nennen, weil sie nicht mit Bewußtsein und aus Freiheit vollzogen worden sind.

1) Fichte: Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 178.

Auf dieser Stufe zu verbleiben, ist für den Menschen nicht würdig, und es ist zu erwarten, daß er über sich selbst in diesem Zustand reflektieren werde. Durch diese Reflexion erhebt er sich über den Naturtrieb und unterscheidet sich von ihm; er wird frei in Betreff der Wahl der Mittel zur Befriedigung des Naturtriebes. Alles, was der Mensch auf dieser Stufe der Reflexion unternimmt, erfolgt aus Freiheit; unter verschiedenen Objekten, welche seinen Trieb befriedigen können, wählt der Mensch nur ein bestimmtes, — diese Wahl aber ist nicht willkürlich, sondern hat ihren Grund in einer Regel, die das Vernunftwesen in sich hat. Diese Regel ist ein Produkt des empirischen Ich, und ist schon von Kant treffend eine *Maxime* genannt, welche mit dem Prinzip des Handelns nicht zu verwechseln ist. Das Prinzip (das Sittengesetz) steht über dem empirischen Ich und hängt nicht von diesem ab, während die *Maxime* erst dadurch etwas wird, daß ich sie mir zur Regel meines Handelns mache. Wenn also unter den *Maximen* meines Handelns sich auch böse *Maximen* finden, so ist es allein meine Schuld, daß ich sie mir als solche gemacht habe. Mit der Reflexion über den Naturtrieb bekommt der Mensch eine Klarheit über die Wahl der Mittel, und auf Grund eigener *Maxime* entscheidet er sich für dieses oder jenes. Welche ist nun die *Maxime* auf dieser Stufe der Reflexion? „Da noch kein anderer Trieb im Bewußtsein vorkommt, als der Naturtrieb, und dieser lediglich auf Genuß ausgeht und die Lust zur Triebfeder hat; so kann diese *Maxime* keine andere sein, als folgende: was die der Intension und Extension nach größte Lust verspricht, das muß man wählen; kurz, — die *Maxime* der eigenen Glückseligkeit ¹⁾.“ Auf dieser Stufe ist der Mensch formell frei, er wählt aber bloß solche Mittel, die geeignet sind, sein Verlangen nach Glückseligkeit zu befriedigen, er ist daher materiell von den Naturobjekten abhängig und infolgedessen nichts anderes als ein verständiges Tier. Diese Bezeichnung kann den eudämonistisch gesinnten Philosophen etwas hart erscheinen, sie entspricht aber durchaus der Ge-

¹⁾ *ibid.* S. 180.

samtrichtung des Fichte'schen Denkens. Hierbei ist wohl zu merken, daß die Bezeichnung „Glückseligkeit“ in dem weitesten Sinne des Wortes gefaßt worden ist, und daß Fichte in diesem Fall besonders an die Hedonisten des XVIII. Jahrhunderts, wie Helvetius, denkt. Außerdem wendet sich Fichte nur gegen die Glückseligkeit als oberstes Ziel des menschlichen Handelns, nicht aber gegen die Glückseligkeit überhaupt; denn, als ein Nebenergebnis des Handelns des Menschen nach höheren Maximen, wäre sie ihm höchst willkommen.

Dies Streben nach eigener Glückseligkeit, dieses Befriedigen des Triebes durch Mittel, die uns Lust versprechen, hat tiefe Wurzeln in der menschlichen Natur, und deshalb ist es dem Menschen sehr schwer, sich über diesen Zustand zu erheben und die Fesseln dieser Stufe von sich abzustreifen. Denken wir aber den Menschen sich selbst überlassen, denken wir, daß das Beispiel des Zeitalters die verderblichen Lehren und alle möglichen Mängel der heutigen Gesellschaft auf ihn nicht wirken und sein Handeln nicht beeinflussen, so wird er sich des Triebes nach absoluter Selbständigkeit notwendig bewußt werden. Zu diesem Bewußtsein der Selbständigkeit soll sich der Mensch auch trotz aller obenerwähnten Hemmungen und Hindernisse erheben, und er kann es, wenn er nur will. Thut er es nicht, so bleibt es immer seine eigene Schuld; denn alle diese äußeren Umstände haben ja keine Kausalität auf ihn, sie wirken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt¹⁾. Wie sich dieses Bewußtsein der Selbständigkeit zu der wahren Moralität verhält, ist eine Frage, die wir später betrachten werden; jetzt muß hervorgehoben werden, daß es Vielen, den sogenannten Genien der Tugend, gelungen ist, sich über den Zustand des sinnlichen Eigennutzes zu erheben; und was Einzelne vermögen, dies darf man von allen Menschen verlangen.

Die nähere Betrachtung des obenerwähnten Zustandes zeigt, daß, solange der Trieb nach Selbständigkeit als bloßer blinder Trieb, d. h. ohne Bewußtsein der Re-

1) *ibid.* S. 185.

flexion über ihn zum Bewußtsein gelangt, er uns als etwas Zufälliges, als etwas Außerwesentliches erscheint und als solcher die Macht eines Gesetzes nicht haben kann. Dieses Zufälligerscheinen des Triebes läßt die Möglichkeit zu, daß, auch nachdem er zum Bewußtsein gekommen ist, der Charakter des Menschen von anderen Seiten bestimmt werde, und dies geschieht in Wahrheit. Das Erheben des Triebes nach Selbständigkeit zum Bewußtsein vernichtet nicht die auf der unteren Stufe so mächtige Maxime des Eigennutzes, sondern läßt sie auch hier unbeschränkt herrschen. Der Gewinn ist nur der, daß wir das Objekt, für welches wir gewisse Handlungen unternehmen, ganz genau kennen — wir machen unser empirisches Ich zum Zweck und streben nach einer Herrschaft über die Dinge, wir wollen „die unbeschränkte und gesetzlose Oberherrschaft über alles außer uns“. Dies will der Mensch aus keinem anderen Grunde, als weil er es will; er wird blind getrieben, alles der Botmäßigkeit seines Willens zu unterwerfen. „Die sehr kenntlichen und sehr gemeinen Aeüßerungen dieser Sinnesart sind folgende: Man will allerdings guten Willen haben und will, daß alle anderen außer uns alles von unserem guten Willen abhängig lassen; aber von Pflicht und Schuldigkeit und Gesetz will man schlechterdings nichts hören. Man will großmütig sein und schonend, nur nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen andere, nur nicht Respekt und Achtung für ihre Rechte. Kurz, unser empirischer Wille, der wieder nur von unserem Willen abhängt, der also ein absoluter empirischer Wille ist, soll Gesetz sein für die ganze vernunftlose und freie Natur außer uns¹⁾.“

Diesen Zustand des Menschen darf man nicht mit der wahren Moralität verwechseln, wie dieser Fehler gewöhnlich seitens der Gegner einer absoluten Moral gemacht wird; denn die echte moralische Handlung soll, wie wir wissen, der Form und dem Inhalte nach durch den Willen und nur durch ihn bestimmt werden. Die durchaus egoistischen Handlungen, welche wir jetzt besprechen, sind bloß der Form nach durch den Willen, dem Inhalte nach

1) *ibid.* S. 187.

aber durch die Lust und Selbstschätzung bestimmt. Oft identifiziert man die Handlungen aus dem Trieb nach unbeschränkter Oberherrschaft als Maxime mit denen, welche das moralische Gesetz zur Maxime haben, und erklärt demgemäß die wahre Moralität für widersinnig. Dies hätte nicht vorkommen können, wenn man beobachtet hätte, daß die moralische Maxime keine unbedingte und gesetzlose, sondern eine unter gewissen Einschränkungen stehende Kausalität will, während der Trieb nach Selbständigkeit eine unbedingte und unbeschränkte Kausalität fordert. Daß die Handlungen, von welchen hier die Rede ist, nicht moralisch genannt werden können, entspringt einfach aus der Thatsache, daß der Trieb seinen Charakter, Achtung zu fordern, immerfort behält. Der Mensch auf dieser Stufe bringt fortwährend in einer oder anderer, ja oft in einer sehr raffinierten Weise sein Verlangen nach Achtung zum Ausdruck. Nehmen wir z. B., daß die Durchsetzung seiner Pläne von allen Seiten her begünstigt wird, daß die ganze Natur sich unter seinem Willen beuge, so entsteht dann in ihm kein Gefühl der Lust oder Freude, sondern eine kalte Billigung, daß die Natur ihre Schuldigkeit gethan habe. Wird ihm dagegen das Erstrebte nicht zu Teil, dann klagt der Mensch „Gott und die Natur an über Verletzung und Versagung der Gerechtigkeit; die Menschen insbesondere über Undank und Unerkenntlichkeit“¹⁾. Die Entschließung, zu welcher der Mensch auf dieser Stufe fähig ist, seinen Genuß für die Durchsetzung seiner Denkart aufzuopfern, ändert die Sache im Grunde genommen durchaus nicht; denn je mehr er geopfert hat, um so größer, edelmütiger und vortrefflicher erscheint der Mensch sich selbst. Infolge des Triebes, welcher, wie gesagt, Achtung fordert, findet auf dieser Stufe keine Hochschätzung unseres freien, durch absolute Selbstthätigkeit bestimmten Handelns, sondern eine Wertschätzung unseres Charakters statt, und daraus werden ganz eigentümliche Konsequenzen gezogen. Unsere Handlung haben wir zuvor nicht überlegt, weil wir an diese Reflexion noch nicht gewöhnt sind, wir finden sie vielmehr, nachdem sie ge-

1) *ibid.* S. 188.

schehen ist, als etwas Gegebenes vor; wir fragen nach der Regel, nach welcher sie erfolgt sein konnte, und finden diese auch in uns selbst. Entzückt von dem Vorhandensein dieser Regel, welche uns dem menschlichen Charakter zu Grunde zu liegen scheint, proklamieren wir die menschliche Natur als ursprünglich gut. Schon die Betrachtung der Voraussetzungen, welche uns zu einer solchen Annahme führen, zeigt, daß die Behauptung von einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur falsch ist. „Die menschliche Natur ist ursprünglich weder gut noch böse; sie wird erst eins von beiden durch Freiheit“¹⁾).

In dem letzten Falle, wo die Freiheit bloß als und aus Trieb handelt, wo wir zur Durchsetzung unserer Pläne den Genuß aufopfern, verhalten wir uns nicht so gleichgiltig, als wenn uns die Durchsetzung keine Aufopferung kostete, sondern wir haben eine große Freude über uns selbst. Wir finden es ganz natürlich, daß fast alle Menschen nach der Maxime des Eigennutzes handeln — für uns selbst aber wollen wir dies auf keinen Fall zugeben, wir freuen uns, daß wir auf den Genuß verzichtet haben, und fühlen uns dadurch über die anderen erhoben. „Alles, was Gott, Natur und andere Menschen für uns thun, ist absolute Schuldigkeit; diese können nie etwas darüber thun und sind immer unnütze Knechte: alles aber, was wir für sie thun, ist Güte und Gnade. Wie wir auch handeln mögen, Unrecht können wir nie haben.“ Alle unsere Handlungen stehen über dem, was gewöhnlich von einem Menschen gefordert wird, wir leisten also lauter „*opera supererogativa*“²⁾).

Im Vergleich mit jenen Stufen, wo der Eigennutz und die Lust die einzigen Triebfedern des Handelns sind, zeigt sich diese Denkart erhabener und vollkommener; im Vergleich mit der wahren Moralität aber sinkt ihr Wert, denn der verborgene Zweck, der unsere Handlungen leitet, ist nicht das Sittengesetz, sondern die Herrschaft der gesetzlosen Willkür. Die Aufopferung an Genuß erfolgt nicht aus einem über uns stehenden Grunde, wir opfern

1) *ibid.* S. 188.

2) *ibid.* S. 189.

unseren Genuß nicht, weil wir ihn opfern sollen, sondern um uns selbst „Liebkosungen zu machen“. Die Willkür als Maxime hinstellen ist ein Mißbrauch der Freiheit, der sehr gefährliche Folgen nach sich zieht. Steht jeder auf seinem eigenen Standpunkte und hält sich selbst für den Maßstab aller außer ihm, dann erscheint ihm das Fremde immer unvollkommen, und er setzt sich in Kampf gegen die anderen; er will das Seine um jeden Preis durchgesetzt sehen. „Da hält fast jeder das Geschäft, dessen Notwendigkeit ihm gerade am meisten einleuchtet, und zu dessen Ausführung er sich die meiste Fertigkeit erworben, für das Wichtigste und Angelegenste, für den Punkt, von welchem alle andere Verbesserung ausgehen müsse; fordert alle Guten auf, ihre Kräfte mit ihm zu vereinigen und sie ihm für die Ausführung seines Zweckes unterzuordnen, und hält es für Verrat an der guten Sache, wenn sie sich dessen weigern; indes die anderen von ihrer Seite dieselben Ansprüche an ihn machen, und ihn desselben Verrats beschuldigen, wenn er sich weigert“¹⁾. Anzuerkennen ist, daß diese Denkart sich von dem Einfluß des Aeußeren mehr oder weniger zu befreien sucht, daß sie im allgemeinen eine Unabhängigkeit und ein Beruhen auf sich selbst ist, was ohne eine gewisse Stärke des Charakters nicht möglich ist. Alle Helden unserer Geschichte haben diese Denkart gehabt, und insofern wird sie mit vollem Rechte heroisch genannt.

Auf keiner von den bisher besprochenen Stufen treffen wir die wahre Moralität so, wie sie uns in der „Sittenlehre“ geschildert wird. Folgt der Mensch dem Naturtriebe und macht er sich die Lust zur Maxime, so ist er nichts anderes als ein Tier; wählt er bloß solche Handlungen, die seinen Trieb nach Eigennutz befriedigen, dann ist er ein verständiges Tier; wird er sich des Triebes nach Selbständigkeit bewußt, bezieht er alles auf seinen autokratischen Freiheitstrieb und macht er die Willkür zur Triebfeder seiner Handlungen, so ist er ein Herrschaftsucher, des Menschen größter Feind, — aber kein moralisches Wesen. Jede von diesen Stufen hat ihre eigenen

1) Fichte: Die Bestimmung des Menschen. S. W. Bd. II. S. 270.

Maximen, nach denen der Mensch notwendig handelt, wenn er sich auf der betreffenden Stufe befindet.

Es ist aber durchaus nicht notwendig, auf einer der obengenannten Stufen stehen zu bleiben, und es ist die eigene Schuld, wenn man auf irgend einem niedrigen Reflexionspunkt verharret, da man die Freiheit besitzt, sich auf eine höhere Stufe erheben zu können. Aber, wie können wir uns von einer niederen auf eine höhere Stufe versetzen? Stehe ich nicht auf einem Reflexionspunkt, so ist er nicht für mich da, und ich habe keinen Begriff von dem, wonach ich streben soll; also jede Reflexion muß ein Anfangspunkt einer besonderen Reihe sein, von der man nicht sagen kann, woher sie kommt. Dadurch wird nichts anderes gesagt, als was in dem Kant'schen Satze, „das radikale Böse im Menschen ist ihm angeboren und hat seinen Grund in der Freiheit“, enthalten ist. Infolge dieser eigentümlichen Lage, in welche der Mensch gesetzt ist, „läßt sich wohl vorhersehen und begreifen, daß der Mensch auf den niedrigen Reflexionspunkten eine Zeit lang, oder auch wohl sein ganzes Leben verweilen werde, da es schlechthin nichts giebt, das ihn höher treibe; und die Erfahrung bestätigt wenigstens das erste als allgemein. Insofern ist ihm das Böse angeboren. Aber es ist doch nicht notwendig, daß er darauf stehen bleibe, da es auch nichts giebt, das ihn auf denselben zurückhalte. Es ist ihm ebenso möglich, sich sogleich auf den höchsten Punkt zu versetzen; und wenn er es nicht gethan hat, so liegt dies am Nichtgebrauche seiner Freiheit: ob er gleich in seinem gegenwärtigen Zustande seiner Verschuldung sich nicht bewußt wird. Insofern hat das Böse im Menschen seinen Grund in der Freiheit“¹⁾).

Wenn die Schwierigkeit, sogar die Unmöglichkeit, uns höher zu erheben, darin liegt, daß wir dem Naturtrieb viel zu sehr ergeben sind, daß er niemals aufhört, sich bei unserer Bestimmung geltend zu machen, so bleibt uns kein anderer Ausweg übrig, als eine Losreißung von dem Triebe, d. h. es bleibt uns die einzige Möglichkeit, durch freie Selbstbestimmung ohne Wanken oder Bedenken dem

1) Fichte: Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 182 f.

Sittengesetze zu folgen. Als eine gute Grundlage dazu kann uns jener Trieb nach Selbständigkeit dienen, der ganz gut verwertet werden kann, wenn nur sein Verlangen nach unbedingter Kausalität durch eine Reflexion beschränkt wird; also, der Mensch hat nichts anderes zu thun, als über den Trieb nach Selbständigkeit zu reflektieren. Dadurch werden diesem Triebe gewisse Grenzen gesetzt, er wird zum klaren Bewußtsein erhoben und verwandelt sich dort in ein absolut gebietendes Gesetz mit bedingter Kausalität; „der Mensch weiß nun, daß er etwas schlechthin soll“¹⁾). Sind wir uns dieses Gesetzes bewußt, so müssen wir notwendig nach ihm handeln; es soll die einzige Maxime unseres Handelns werden, denn anders kann es auch nicht sein. Der Gedanke, daß es möglich sei, unsere Pflicht nicht thun zu wollen, nachdem wir sie einmal erkannt haben, widerspricht sich selbst. Eins von beiden: Man muß entweder seine Pflicht erfüllen, falls man sich ihrer vollkommen bewußt geworden ist; oder man hat sie noch nicht erkannt und rein aufgefaßt, wenn sie unerfüllt bleibt; denn sonst muß man in demselben Augenblick zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Beschlüsse fassen: einmal etwas schlechthin zu thun, d. h. seine Pflicht zu erfüllen, und zugleich dasselbe nicht zu thun, was sich widerspricht. Eine solche Maxime wäre teuflisch, und dazu sind die Menschen nicht fähig. Die Reflexion auf das Bewußtsein der Pflicht hält stets das Gesetz vor unsere Augen, wir thun dann bloß das, was die Pflicht von uns fordert, und es ist uns unmöglich, nach dieser Anforderung nicht zu handeln. Jenes Bewußtsein aber entsteht durch einen Akt der Spontaneität und es bleibt auf seiner Höhe, solange dieser Akt der Freiheit fortgesetzt wird; fällt diese Bedingung weg, dann verschwindet auch die Folge davon — das Bewußtsein der Pflicht. Dieses Bewußtsein, welches durch die Reflexion zur Klarheit erhoben wird, verdunkelt sich, sobald die Reflexion aufhört. Und die Folgen davon? — die sind ganz leicht zu ersehen. Ist das Bewußtsein der Pflicht in uns klar, dann sind alle unsere Handlungen durch sie bestimmt; ist es aber ver-

1) *ibid.* S. 191.

dunkelt, dann ist es uns unmöglich, nach der Anforderung der Pflicht zu handeln, da wir sie nicht hinreichend kennen. In den beiden Fällen herrscht eine Notwendigkeit des Bestimmens, die mit dem gewöhnlichen Fatalismus nicht zu verwechseln ist; denn es hängt von unserer Freiheit ab, ob jenes Bewußtsein fort dauern soll oder nicht; wir sind es also, welche uns zu diesem oder jenem Zustande bestimmen, und nicht etwas außer uns. Dieser Umstand zwingt uns, immer rege und auf der Hut zu sein, wenn wir moralisch handeln wollen; denn eine kleine Vernachlässigung oder Unaufmerksamkeit kann uns leicht in das entgegengesetzte Lager werfen, uns von der Höhe herunterbringen, zu welcher wir mit so großer Mühe gelangt sind. Die alleinigen Bedingungen, durch welche wir uns an das Gesetz gewöhnen, sind festes Nachdenken und Aufmerksamkeit; und umgekehrt, durch die Gedankenlosigkeit und Unaufmerksamkeit auf unsere höhere Natur gewöhnen wir uns an das Niedere und verharren dort unser ganzes Leben hindurch. „Die Uebung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst muß immer fortgesetzt werden, und niemand ist seiner Moralität, ohne fortgesetzte Anstrengung, einen Augenblick sicher. Kein Mensch, ja, soviel wir einsehen, kein endliches Wesen, wird im Guten bestätigt¹⁾.“ Höre ich auf zu reflektieren, so verliere ich auch das klare Bewußtsein über die Pflicht, wobei zwei Fälle möglich sind: Entweder das Bewußtsein verschwindet und es bleibt uns nichts übrig, als nach den Maximen des Eigennutzes und der Willkür zu handeln, oder es bleibt uns ein Rest von ihm, es ist nicht vollständig verschwunden, sondern bloß verdunkelt, es befindet sich in einem latenten Zustande. Unser Bewußtsein von der Pflicht wird verdunkelt, wenn wir den Pflichtbegriff nicht in seiner vollen Klarheit auffassen und wenn wir ihn nicht energisch festhalten. Der Pflichtbegriff kann sich verdunkeln, wenn ein Teil, der zu ihm notwendig gehört, seine Bestimmtheit verliert, wenn der Pflichtbegriff dem Inhalt und der Form nach nicht vollkommen und zu rechter Zeit auftritt. Die Handlungen, welche aus einem

1) *ibid.* S. 193.

solchen unvollständigen Pflichtbegriff erfolgen, kommen denjenigen aus wahrer Pflicht mehr oder minder nahe, echt moralisch sind sie aber nie. In jedem Pflichtbegriff liegt dreierlei Bestimmtes, welches seine Bestimmtheit verlieren und dadurch eine Erschütterung der unbedingten Gewißheit der Pflicht verursachen kann. Diese drei möglichen Fälle sind: 1) In jedem bestimmten Moment giebt es nur eine pflichtmäßige Handlung, während alle anderen pflichtwidrig sind. Es ist also möglich, daß wir gerade diese Handlung nicht treffen können, sondern statt ihrer eine andere ergreifen und sie als pflichtmäßig aufstellen und ausüben. In diesem Falle ist es der Inhalt der Pflicht, welcher seine Bestimmtheit verloren hat; die Form der Pflicht ist uns aber geblieben, denn wir wollen ja schlechthin aus Pflicht handeln, wir wollen nur das thun, was diese von uns fordert; wir ergreifen aber eine pflichtwidrige Handlung und bilden uns ein, alles gethan zu haben, was wir thun wollen, ohne unsere Täuschung über das, was unsere Pflicht ist, zu bemerken, ohne uns bewußt zu sein, daß über uns ein sehr gefährlicher Selbstbetrug waltet; — wir handeln in diesem Falle aus einem „irrenden Gewissen“. Die ganze Schuld für die unmoralischen und sogar gefährlichen Folgen dieser Täuschung haben wir selbst zu tragen, weil wir die Reflexion über unsere Pflicht und das Bewußtsein von ihr nicht klar festgehalten haben.

2) Jede Handlung nach dem Sittengesetze ist zweitens der Zeit nach bestimmt, d. h. sie muß unversäumt dann geschehen, wenn sie von dem Gesetze gefordert wird. Diese Bestimmtheit der Zeit kann uns leicht entfallen; wir können uns den Gedanken bilden, daß es nicht so notwendig ist, das Gebot gleich auszuführen, daß es praktischer sein wird, wenn wir erst einige andere Sachen erledigen und genießen und dann zur Ausführung dessen schreiten, was die Pflicht von uns fordert. In diesem Falle machen wir zugleich zwei Verstöße gegen das Gesetz; erstens, daß wir unsere Pflicht nicht thun, und zweitens, daß wir absichtlich das pflichtmäßige Handeln auf eine spätere Zeit verschieben. Damit ist auch eine Aufschiebung der Besserung verbunden; wir erlauben uns

oft pflichtwidrige Handlungen und denken, daß es Zeit genug da ist, um uns später einmal bessern zu können. Daß diese Denkart verwerflich ist, folgt aus dem Begriffe des Sittengesetzes selbst, welches unbedingten Gehorsam fordert und dessen Forderungen eben diesem Augenblick angepaßt sind; denn für einen zweiten Zeitpunkt kommt es mit anderen Forderungen, die ebenso gleich erfüllt werden sollen. Die Aneignung dieser Denkart ist außerdem sehr gefährlich; denn haben wir uns einmal erlaubt, dem Sittengesetze nicht zu gehorchen, um irgend eine Lust zu genießen, so ist dadurch der Weg zu weiteren Ausschreitungen gegen das Gesetz geebnet, und das Aufschieben der pflichtmäßigen Handlungen wird sich immer wiederholen, da die Lieblingswünsche des Menschen niemals ein Ende haben können, — „denn der Mensch wünscht immer. — Ein solcher ist träge und verlangt durch eine fremde Macht aus der Ruhe, in der er sich nun einmal befindet, herausgeworfen zu werden; aber eine solche Macht giebt es nicht“¹⁾).

3) Die Anforderung der Pflicht muß sich immer in ihrer absolut gebietenden Form zeigen; es muß schlechterdings ohne die kleinsten Abweichungen das geschehen, was das Sittengesetz verlangt und zwar aus keinem anderen Grunde, als nur weil es von diesem Gesetz gefordert wird. Wird diese Bestimmtheit der Form verdunkelt, oder bilden wir uns die Meinung, daß es erlaubt ist, der Stimme der Pflicht nur soviel Gehorsam zu leisten, wie es uns beliebt, oder ihr zu gehorchen, insofern sie nicht im Gegensatz zu unserem Verlangen nach Genuß steht, so erscheint die Anforderung der Pflicht nicht als etwas, was unbedingt ausgeführt werden soll, sondern als ein guter Rat. Das Sittengesetz aber verliert, ohne eine absolut gebietende Form, seine Kraft und ist nicht mehr das, was wir in der Sittenlehre unter einem Gesetz verstehen. Das Handeln, welches nicht direkt durch das Sittengesetz, sondern durch ein Urteil über die Folgen bestimmt ist, ist kein moralisches Handeln. Um sich zu entschuldigen, hat man vorgebracht, daß es unmöglich sei, so zu leben, wie das Sittengesetz

1) *ibid.* S. 196.

verlangt. Fichte bekämpft am entschiedensten diesen Einwand gegen die Möglichkeit der absoluten Moralität und sagt: „Von was für einer Unmöglichkeit mag doch hier die Rede sein? Daß wir oft unseren festesten Willen wegen äußerer Verhinderungen in der Welt außer uns nicht realisieren können, mag wohl sein: die Ausführung aber fordert das Sittengesetz auch nicht unbedingt, sondern nur, daß wir alle unsere Kräfte anstrengen, nur thun, was wir thun können; und warum sollten wir denn nicht thun können, was wir thun können? Nur daß wir nicht das Gegenteil von unserer Pflicht thun, fordert das Sittengesetz. Und warum sollten wir dies nicht unterlassen können? Welche Macht könnte denn uns freie Wesen zum Handeln zwingen? Es soll für die Pflicht alles, Leben und Ehre und was dem Menschen teuer sein kann, aufgeopfert werden ¹⁾.“ Also die Moralität wird zur Maxime nur dann, wenn wir bloß solche Handlungen vollziehen, die von dem Sittengesetze gefordert werden, die unverzüglich auf der Stelle geschehen und welche wir nur deshalb unternehmen, weil es unsere Pflicht ist, so und nicht anders zu handeln. In allen übrigen Fällen sind unsere Handlungen von der Moralität weit entfernt, weil sie dann das Sittengesetz nicht zur Maxime haben.

Fassen wir noch einmal die Maximen zusammen, welche die Handlungen des Menschen bestimmen können, so bekommen wir folgende Stufen der menschlichen Entwicklung:

Maximen (Triebfeder der Handlungen):

- 1) Der Naturtrieb (der Mensch ist auf dieser Stufe ein Tier).
- 2) Der Eigennutz (der Mensch ist ein verständiges Tier).
- 3) Die Willkür (der Mensch ist ein egoistisches Wesen).
- 4) Die Moralität.

Von einer niederen Stufe kann sich der Mensch auf eine höhere durch Reflexion versetzen und umgekehrt

1) *ibid.* S. 197.

durch Unterlassen der Reflexion von der erreichten Höhe zurückfallen.

Es ist nicht schwer zu bemerken, daß in dieser Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes zwei verschiedene Züge nebeneinander laufen, ein optimistischer und ein pessimistischer. Einerseits ist es dem Menschen sehr wohl möglich, sich von dem unbefriedigenden Naturzustand zu entfernen, durch freie That sich auf eine höhere Stufe zu versetzen und seine Triebe dem Befehle des Sittengesetzes unterzuordnen; andererseits aber ist der Weg, den der Mensch durchmachen soll, mit Dornen bedeckt, während die ganze Umgebung mit den verschiedensten Verlockungen ausgefüllt ist, denen der Mensch nicht erliegen darf, wenn er sein Ziel erreichen will. Die Schwierigkeiten, zur wahren Moralität zu gelangen und sich dort erhalten zu können, sind so groß, so mannigfaltig, daß man im Ernste an der Möglichkeit dieser höchsten Stufe zweifeln kann, und doch muß man darnach streben, und zwar nicht um seiner-, sondern um der Gemeinschaft willen. Es ist, nach Fichte, nicht jedem Individuum möglich, die höchste Stufe, d. h. die Moralität zu erreichen, aber jedes Individuum muß seinerseits alles Mögliche thun, um den Zustand der Gesellschaft in die Höhe zu heben. Was einer nicht vollenden kann, wird von einem anderen aufgenommen und fortgesetzt; das Ganze muß sich fortbewegen und es ist gleichgültig, was dieser oder jener dazu beigetragen hat.

In diesen Ausführungen über den Gang der menschlichen Entwicklung sind auch die Bedingungen enthalten, unter welchen sich das Böse in der Welt entfaltet. Die bisher behandelten Untersuchungen Fichte's beschäftigten sich meist mit der Möglichkeit, zu dem Guten zu kommen; speciell über das Böse haben wir sehr wenig gesagt, es bleibt uns also noch die wichtige Frage zu beantworten: Was versteht Fichte unter dem Bösen im positiven Sinne? — Dies ist unsere nächste Aufgabe.

In den obigen, so zu sagen indirekten Ausführungen über das Problem des Bösen konnten wir eine sehr wichtige Thatsache konstatieren, nämlich die Thatsache,

daß die Erreichung der Moralität und das Aufhalten auf dieser Höhe mit vielen Schwierigkeiten, ja sogar mit unüberwindbaren Hemmungen verbunden ist, und daß infolgedessen die Mehrzahl der Menschen auf den unteren Stufen stehen bleibt. An diese Thatsache knüpft Fichte die Darstellung des positiven Bösen und, ausgehend von der Voraussetzung, daß es unbedingt etwas geben muß, welches dieser unerfreulichen Erscheinung zu Grunde liegt und sie verursacht, stellt er die bedeutende Frage auf: Was ist denn das Positive, welches die Menschen hindert, ihr Ziel zu erreichen; welche sind denn die Ursachen der Unvollkommenheit des menschlichen Geschlechts und woher mögen sie kommen? Haben wir diese Frage beantwortet, so ist dadurch auch die Frage nach dem Quell und Wesen des Bösen erledigt. Bevor wir dazu schreiten, wollen wir, um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, einige kurze Bemerkungen darüber vorausschicken, was Fichte unter dem Begriffe des Bösen versteht, und wie er sich seine Natur im allgemeinen denkt. Vor allem schreibt Fichte dem Bösen keine Selbständigkeit zu, es ist kein selbständiges Wesen, welches mit Bewußtsein darauf ausgeht, Menschen auf seine Seite zu bringen; es ist keinesweges so etwas, was die bösen Geister in manchen religiösen Anschauungen sind. Die Begriffe von einem physischen und einem metaphysischen Uebel in der Welt, wie sie bei Leibniz mit klarer Abgrenzung vorkommen, treten bei Fichte ganz zurück, bei ihm ist das Böse erstwesentlich das moralisch Böse. Wir haben nach Fichte kein Recht, das Leiden, den Schmerz und die Krankheit mit dem Namen des Uebels zu belegen, denn diese Zustände betreffen bloß unsere empirische Natur, diese ist aber keineswegs das, was das Wesentliche unser selbst bildet. Unsere wahre Natur, d. h. unser Geist kann von keinem Leiden in der Welt betroffen und beschädigt werden, sogar von dem Tode nicht, oder mit Fichte zu reden: „Das sichere Ende alles Schmerzes und aller Empfänglichkeit für den Schmerz ist der Tod, und unter allem, was der natürliche Mensch für ein Uebel zu halten pflegt, ist es mir dieser am

wenigsten ¹⁾.“ Ebensowenig will Fichte die Unvollkommenheit der Welt und die Ohnmacht des Menschen anerkennen und zulassen. Der Mensch vermag nach ihm alles, was er will; es ist nichts da, was von ihm gefordert werden kann, das seine Kräfte übersteigt, denn der ganzen Welt liegt die Vernunft zu Grunde. Als ein Produkt der Vernunft enthält die Welt gerade das, was eine vernünftige Welt enthalten soll, nichts mehr und nichts weniger. Alles, was in ihr geschieht, gehört in den Plan der ewigen, einzig wahren Welt, und diese ist an und für sich gut. Diese Annahme wird leichter verständlich, wenn man bedenkt, daß von dem Standpunkt des Fichte'schen subjektiven Idealismus aus alles das verschwindet und für Erscheinung erklärt wird, worin man eben die Ursachen der Unvollkommenheit der Welt gewöhnlich zu finden glaubt. Jedes Wesen in dieser guten Welt hat seine Bestimmung und seine Zweckmäßigkeit, und innerhalb dieser Grenzen ist es vollkommen und steht unter der Botmäßigkeit eines Gesetzes. Dies gilt auch von dem Menschen als Intelligenz und als Naturwesen. Das Gesetz, welches über ihm walten soll, entspringt aus der Vernunft selbst, es ist ein Vernunft- oder Sittengesetz, und die wahre Bestimmung des Menschen besteht in einem Handeln nach diesem Gesetz, um des Gesetzes willen. Dem Menschen steht alles zu Gebote, was zur Erfüllung der Anforderung der Pflicht notwendig ist; seine Pflicht kann er klar und deutlich erkennen, seinen Zustand beurteilen und von allen möglichen Mitteln bloß diejenigen auswählen, welche ihm das Erreichen des Zieles möglich machen; aber, und dies ist das Entscheidende, er hat die Freiheit, seine Pflicht zu erfüllen oder nicht, und dadurch unterscheidet er sich von den anderen Naturwesen. Erst hier, wo einem Wesen einerseits gewisse Pflichten aufgelegt werden, welche es unbedingt erfüllen muß, und wo ihm andererseits die Freiheit überlassen wird, ihnen zu gehorchen oder nicht, kann eine Abweichung von dem vernünftigen Weltplane stattfinden, und erst hier kann von einem Bösen die Rede sein.

¹⁾ Fichte: Die Bestimmung des Menschen. S. W. Bd. II. S. 315.

Dieses Böse, welches allein bei dem Menschen vorkommt, weil er mit Freiheit ausgestattet ist, besteht darin, daß der Mensch, verlockt durch einige Vorteile, die meist sinnlicher Natur sind, seine wahre Bestimmung, an der Verwirklichung der Vernunft zu arbeiten, vergißt und zuläßt, daß andere Maximen, statt des Sittengesetzes, seine Handlungen bestimmen. Wir haben gesagt, daß das moralisch Böse deshalb da ist, weil eine Freiheit gegeben ist; damit ist aber nicht gesagt worden, daß die Freiheit selbst das Böse sei oder es in sich fasse; denn die Freiheit ist nur die Bedingung, ohne welche das Böse nicht zustande kommen könnte, dessen Quell aber ganz anderswo zu suchen ist. Also, im Anschluß daran, können wir noch einmal unsere Frage wiederholen: Welches ist denn der Quell des Bösen, welches sind denn die Ursachen, welche, trotz aller Vernunft und Vollkommenheit in der Welt im allgemeinen, trotz der heiligen Freiheit, den Menschen aufhalten und ihm nicht erlauben, sich in die Höhe zu erheben und in dem Bereich der Moralität seine Seligkeit zu finden?

Das bloße Vorhandensein des Sittengesetzes reicht noch lange nicht dazu aus, daß unsere Handlungen in Uebereinstimmung mit ihm stehen; denn es lenkt sie nicht unmittelbar, sondern wir sind es, welche mit dem Bewußtsein des Gesetzes unsere Handlungen nach ihm bestimmen, und dazu ist noch die Erkenntnis des Sittengesetzes erforderlich, weil wir unsere Handlungen mit Absicht nicht nach etwas richten, uns etwas zum Ziel machen können, wovon wir keinen Begriff haben. Also die Erkenntnis des Sittengesetzes ist eine notwendige Bedingung, ohne welche kein Handeln nach ihm stattfinden kann, und wir können nicht von einem moralischen Handeln reden, wo diese Bedingung fehlt, oder wo wir zwar die Maxime, nach welcher wir handeln, ganz klar und deutlich erkennen, aber wo diese Maxime eben nicht das Sittengesetz selbst ist. In beiden Fällen liegt ein Irrtum vor; wir irren uns in der Auffassung des Sittengesetzes; wir betrachten es entweder zu einseitig oder beachten es überhaupt nicht und ziehen andere Triebfedern vor. Das ist die erste Verschuldung, welche wir in Beziehung auf das

Sittengesetz begehen, und deshalb ist der Irrtum der Uranfang aller unsittlichen Handlungen, er ist der Anfang des Bösen selbst; denn hätten wir uns nicht geirrt, dann würden wir bloß das thun, was das Sittengesetz von uns fordert. „Daß es freie“, sagt Fichte, „zur Vernunft und Sittlichkeit bestimmte Wesen sind, welche gegen die Vernunft streiten und ihre Kräfte zur Beförderung der Unvernunft und des Lasters aufbieten, kann mich ebenso wenig aus meiner Fassung bringen und der Gewalt des Unwillens und der Entrüstung mich hingeben. Die Verkehrtheit, daß sie das Gute haßten, weil es gut ist, und das Böse beförderten, aus reiner Liebe zum Bösen, als solchem schreibe ich keinem zu, der menschliches Angesicht trägt; denn ich weiß, daß dieselbe nicht in der menschlichen Natur liegt. Ich weiß, daß es für alle, die so handeln, inwiefern sie so handeln, überhaupt kein Böses oder Gutes, sondern lediglich ein Angenehmes oder Unangenehmes giebt; daß sie überhaupt nicht unter ihrer eigenen Botmäßigkeit, sondern unter der Gewalt der Natur stehen, und daß nicht sie selbst es sind, sondern diese Natur in ihnen, die das erstere mit aller ihrer Macht sucht und das letztere flieht, ohne Rücksicht, ob es übrigens gut oder böse sei. Ich weiß, daß sie, nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, nicht um das Mindeste anders handeln können, als sie handeln; und ich bin weit entfernt, gegen die Notwendigkeit mich zu entrüsten oder mit der blinden oder willenlosen Natur zu zürnen. Allerdings liegt darin eben ihre Schuld und ihre Unwürde, daß sie sind, was sie sind, und daß sie, anstatt frei und etwas für sich zu sein, sich dem Strome der blinden Natur hingeben¹⁾.“ Die Folgen des Irrtums wären für den Menschen vielleicht nicht so schlimm und so verhängnisvoll, wenn sich nicht dazu noch etwas anderes gesellte, welches eben die Gefahr begünstigt, die Natur zur Herrschaft über uns selbst zuzulassen, und darauf wollen wir jetzt unsern Blick richten.

Die Erfahrung zeigt, daß die Menschen gewöhnlich

1) Fichte: Die Bestimmung des Menschen. S. W. Bd. II. S. 313 f.

den Eigennutz zur Maxime ihrer Handlungen machen, daß sie unter dem Mannigfaltigen, welches der bloße Naturtrieb von ihnen fordert, eine Auswahl treffen wollen, d. h. daß die Menschen bis zu einem gewissen Grade Gebrauch von ihrer Freiheit machen, indem sie zu einem Bewußtsein ihrer selbst kommen und nicht nach dem bloßen Naturtrieb, sondern dunkel oder, wenn sie mehr darüber nachdenken, deutlich nach der Maxime des Eigennutzes handeln. Zu dieser Stufe kann der Mensch lediglich durch freie Reflexion kommen, aber von hier aus geht er gewöhnlich nicht weiter; „auf dieser Stufe wird er nun leicht beharren, da nichts ihn weiter treibt und gar keine Notwendigkeit obwaltet, daß er auf seine höheren Anlagen reflektiere“ ¹⁾, denn hier, am Mittelwege, befindet er sich ganz wohl; es wird teils sein Naturtrieb, teils sein Verlangen nach Unabhängigkeit und Selbständigkeit befriedigt, und damit ist er zufrieden. Der Mensch thut bloß das, was ihm schlechthin notwendig erscheint, er geht seinen Schlendrian und zeigt keine Lust diese seine Stellung aufgeben oder verlassen zu wollen; ihm ist eine Trägheit zur Reflexion und, was noch mehr sagt, zum Handeln nach dieser Reflexion angeboren. Hiermit haben wir einen neuen Begriff gewonnen, wodurch wir die Unvernunft in der Welt vielleicht erklären können. Und in der That: In diesem Begriffe haben wir das, was uns bisher fehlte, wir haben das Positive, welches wir suchen. Zur Rechtfertigung der Annahme einer Trägheit im Menschen haben wir nur die Erfahrung angeführt; sie reicht aber nicht aus, deshalb müssen wir uns auch nach einem Vernunftgrund umsehen, denn sonst kann unsere Behauptung keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben; sehen wir also, ob sich diese Annahme auch von der anderen Seite her rechtfertigen läßt.

Die Trägheit muß an sich eine Kraft sein, denn, wäre sie keine Kraft, dann könnte sie sich auch nicht äußern; also, dann hätten wir kein Recht, von einer in der menschlichen Natur liegenden Trägheit zu sprechen. Die Erklärung dieser Kraft der Trägheit muß aus dem Begriffe

1) Fichte: Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 198.

der Natur gefolgert werden; sie kann niemals aus der Vernunft abgeleitet und erklärt werden, weil die Vernunft an sich immer thätig ist und in ihrem Begriffe die Thätigkeit enthält. Bleiben wir also bei der Natur stehen, überlegen wir gründlich, was wir suchen und wo wir es zu finden glauben, so sehen wir uns in einen großen Widerspruch verwickelt, der, nach der Methode der Wissenschaftslehre, sich durch eine nähere Beschreibung der Glieder lösen läßt. Die Thesis dieses Widerspruches folgt aus dem, was wir in der Wissenschaftslehre über das Ich und Nicht-Ich gesagt haben, und lautet: „Die Natur als solche, als Nicht-Ich und Objekt überhaupt, hat nur Ruhe, nur Sein: sie ist, was sie ist und insofern ist ihr gar keine thätige Kraft zuzuschreiben“¹⁾. Andererseits ist aber die Natur, oder das Nicht-Ich etwas an und für sich, was sich immer bei der Beschränkung der Thätigkeit des Ich geltend macht; eine Thätigkeit kann aber allein durch eine zweite, ihr entgegengesetzte, beschränkt werden; also in der Natur muß eine Kraft liegen, die der Thätigkeit des Ich immer Widerstand leistet, sobald dies auf sie wirkt. Dieser Umstand liefert uns die Antithesis: „Die Natur hat, um zu bestehen, ein Quantum Tendenz oder Kraft, zu bleiben, was sie ist“²⁾. Diese Gegensätze können vereinigt werden, indem wir die Beschaffenheit dieser Naturtendenz etwas näher beschreiben. Die Wirksamkeit der freien Wesen kann sich allein dann äußern, wenn sie durch Objekte aufgehalten wird; denn ohne diese Bedingung ginge sie ins Unendliche und verlöre sich in sich selbst; diese Objekte sind aber etwas von ihr verschiedenes, etwas außer ihr Liegendes. Die Kraft, welche eben bewirkt, daß die Objekte eine Gestalt haben, daß sie etwas Selbständiges darstellen, verwandelt sich dann in Thätigkeit, wenn auf sie eine entgegengesetzte Thätigkeit gerichtet ist; sonst geht sie allein darauf hin, daß die Objekte das bleiben, was sie eigentlich sind. Eine solche in den Objekten ruhende Kraft nennen wir Trägheit, und dadurch sind die Gegensätze synthetisch vereinigt.

1) *ibid.* S. 199.

2) *ibid.* S. 200.

Diese Kraft der Trägheit ist auch bei dem Menschen vorhanden, denn in ihm wirken dieselben Kräfte, die in der Natur wirken; er selbst ist ein Teil der Natur und, „was der ganzen Natur zukommt, muß auch dem Menschen, insofern er Natur ist, zukommen: das Widerstreben, aus seinem Zustande herauszugehen, die Tendenz in dem gewohnten Geleise zu verbleiben“¹⁾. Wie können wir aber die soeben deduzierte Kraft der Trägheit zu unserem Problem verwerten, oder mit anderen Worten, in was für einer Beziehung steht diese Kraft zu dem von uns gesuchten positiven Bösen? Wir haben gesehen, daß der Mensch sich von der Stufe des Eigennutzes auf diejenige der Sittlichkeit allein durch Freiheit erheben kann. Um zu voller Sittlichkeit zu gelangen, muß der Mensch sich durch Freiheit von der Natur losreißen, wenn er die Ketten der Natur von sich abstreifen und sich von ihrer Herrschaft befreien will. Ob er dies aber vermag? — Fassen wir den natürlichen Menschen ins Auge, fassen wir also den Menschen so, wie wir ihn in dem Leben treffen, so müssen wir diese Frage mit Nein beantworten, da man, ehe man sich von dem Zustande der Wirklichkeit durch Freiheit losreißen will, erst frei sein muß, und das ist man eben nicht. Die Trägheit im Menschen hat gerade dieses Mittel gefesselt, mit welchem man sich helfen konnte; die Freiheit selbst ist unter solchen Umständen gegen ihn im Bunde. Infolge der Trägheit leisten wir nicht nur jeder Thätigkeit harten Widerstand, die uns aus der alten Angewöhnung hinauszutreiben strebt, sondern wir lassen unsere Reflexionen verdunkeln, nachdem wir zufällig dazu geweckt worden sind. Die schädlichen Folgen der Trägheit erstrecken sich zunächst nach zwei Seiten hin, einmal als die Freiheit fesselnd und das andere Mal als die Reflexion verdunkelnd. Unter solchen ungünstigen Bedingungen kann der Anstoß zur freien Reflexion über unseren Zustand niemals aus der freien Selbstthätigkeit hervorgehen, und dies ist vollkommen genug, um in der Trägheit den Sitz des Bösen suchen zu dürfen; lassen wir darüber Fichte selbst reden: „Trägheit sonach, die durch

1) *ibid.* S. 200.

lange Gewohnheit sich selbst ins Unendliche reproduziert und bald gänzlich Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Uebel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läßt“¹⁾). Daß wir bei der Deduktion des positiven Bösen aus Vernunftgründen, d. h. aus dem Begriffe der Natur, richtig verfahren sind, muß untersucht werden. Wir müssen nun den umgekehrten Weg einschlagen und prüfen, ob die Thatsachen der Erfahrung mit der Annahme einer Trägheit in der menschlichen Natur als des radikalen Bösen übereinstimmen, ob alles, was wir im allgemeinen zu dem Bösen rechnen, sich durch die angeborene Trägheit erklären läßt. Betrachten wir die Trägheit als das erste und wichtigste Grundlaster, welches auf Schritt und Tritt den Menschen begleitet und den Boden für andere Laster vorbereitet, so müssen diese in einer direkten oder indirekten Beziehung zu ihr stehen, oder sich von ihr ableiten lassen. Das zweite Grundlaster, welches aus der Trägheit entspringt und ohne sie überhaupt nicht erfolgen könnte, ist die Feigheit, welche die ganze Selbständigkeit des Menschen in Gefahr setzt und ihm dadurch das zweite notwendige Mittel zur Erreichung der Moralität raubt; „Feigheit ist die Trägheit, in der Wechselwirkung mit anderen unsere Freiheit und Selbständigkeit zu behaupten. Jeder hat Mut genug gegen denjenigen, von dessen Schwäche er schon entschieden überzeugt ist; hat er aber diese Ueberzeugung nicht, bekommt er mit einem zu thun, in welchem er mehr Stärke — sie sei von welcher Art sie wolle — vermutet, als in sich selbst, so erschrickt er vor der Kraftanwendung, der es bedürfen werde, seine Selbständigkeit zu behaupten, und giebt nach“²⁾). Es sind nur wenige, die ihre Selbständigkeit, trotz aller Schwierigkeiten, behaupten wollen, — das sind die sogenannten starken Charaktere, Heroen, Herrscher, die alles unter die Botmäßigkeit ihres Willens bringen wollen. Die Mehrzahl der Menschen dagegen ist stets nachgiebig; sie verzichtet auf gewisse Rechte, um

1) *ibid.* S. 202.

2) *ibid.* S. 202.

sich nur die Mühe zu deren Erlangung zu ersparen, um sich gewisse Lustgefühle nicht entschlüpfen zu lassen, deshalb ist aber eine gründliche Besserung des Menschen in dieser Lage, wo ein Preis auf das Laster gesetzt wird, kaum zu hoffen. Läge die Feigheit nicht in der menschlichen Natur enthalten, wäre es dem Einzelnen nicht lieber, Mittel als selbständig zu sein, so hätten wir auch keine physische und moralische Sklaverei unter den Menschen, sondern jeder, sich seiner Kräfte bewußt, hätte nach seiner Ueberzeugung und nicht auf Befehl handeln müssen. Die Feigheit zieht andere Laster nach sich; aus ihr entsteht zunächst das dritte Grundlaster der menschlichen Natur, die Falschheit; denn der Feige hat nicht allein allen Sinn für seine Selbständigkeit verloren, sondern es sind ihm Reste von ihr geblieben, die in ihm glimmen und nur die günstige Gelegenheit erwarten, um etwas für sich, und zwar nicht durch offenes Auftreten, wozu der Feige nicht fähig ist, sondern mit List und Betrug, zu erringen. Es giebt Unterdrücker, weil feige Menschen vorhanden sind, und es giebt falsche Menschen, weil es Unterdrücker giebt; denn die Unterwerfung des Feigen geht ihm nicht vom Herzen, und er sucht nur das geeignetste Moment, um nicht das zu thun, was sein Unterdrücker verlangt, oder sogar ihn zu bekämpfen, wenn seine Aufmerksamkeit nicht auf ihn gerichtet ist. „Nur der Feige ist falsch. Der Mutige lügt nicht und ist nicht falsch: aus Stolz und Charakterstärke, wenn es nicht aus Tugend ist“¹⁾.

Die Falschheit leitet uns zu Handlungen, die der Moralität ganz entgegengesetzt sind; die Feigheit gefährdet unsere Selbständigkeit und die Trägheit selbst, welche die Quelle dieser Laster ist, fesselt unsere Freiheit und verdunkelt unsere freie Reflexion; — also es sind uns fast alle Mittel entzogen, welche zur Erreichung der wahren Sittlichkeit unbedingt notwendig sind; folglich ist es die Trägheit, welche uns von unserer Bestimmung entfernt, und sie ist daher das radikale, angeborene Böse in der menschlichen Natur.

Daß die Menschen infolge der Trägheit nicht das sind,

1) *ibid.* S. 203.

was sie sein sollen, daß die Herrschaft der Laster größer ist, als die der Tugend, beweist noch lange nicht, daß der Mensch für immer so bleiben muß, daß ihm jede Besserung unmöglich ist; sondern umgekehrt, daß er auch anderes sein kann, daß er einfach mit den anderen Naturwesen nicht gleichzustellen ist und, daß es ihm wohl möglich ist, die Herrschaft der Natur zu brechen und zu wahrer Moralität zu gelangen, wenn er einmal das bekommt, was ihm in dem Kampfe mit der Natur fehlt. Gewiß, der Mensch kann nicht ohne schwache Seiten gedacht werden, denn „der Heilige ist nur Einer; und alles Geschöpf ist von Natur notwendig unheilig und unrein und kann nur durch eigene Freiheit sich zur Moralität erheben“¹⁾, aber die Häßlichkeit und Widerlichkeit der Laster erhöhen den Wert der Tugend und zeigen, wie unwürdig es für ein mit Vernunft und Verstand ausgestattetes und freies Wesen ist, das Höhere, Erhabenere dem Niederen unterzuordnen! Die Thatsache, daß jeder Mensch im Gedanken mindestens, wenn nicht im Handeln, den Vorzug des Guten und die Niedrigkeit des Bösen anerkennt, zeigt, daß nicht alles, was der Mensch von der Vernunft hat, zu Grunde gegangen ist, sondern, daß ein guter Teil sich erhalten hat, und dieser Teil bildet die Grundlage, von wo aus der Kampf gegen das Böse aufgenommen werden kann. Die Trägheit fesselt gewiß gerade jene Kraft, die Freiheit, mit deren Hilfe der Mensch sich über alle Natur erheben konnte; diese Kraft der Freiheit ist aber bloß gefesselt und nicht vernichtet; also an Kraft fehlt es dem Menschen nicht, wohl aber an Bewußtsein derselben und an Antrieb, sie zu gebrauchen. So entsteht die Frage: Woher mag das kommen? Keinesweges von innen her, denn die Trägheit hat alles gefesselt, und es wäre ein Wunder, wenn jenes einmal geschehen sollte; vielleicht von außen her, — das wäre nicht unmöglich, wenn irgendwo in unserer Umgebung ein Objekt vorhanden wäre, das uns dieses Bewußtsein und diesen Antrieb einflößen könnte, ohne dabei von der Trägheit verhindert zu sein. Sehen

1) *ibid.* S. 204.

wir nun näher zu, wie es mit dieser Möglichkeit der Rettung steht.

Die Moralität, welche wir infolge der Natur verloren haben, können wir auf eine direkte Weise, d. h. durch unmittelbaren Kampf mit der Natur nicht erwerben; denn erstens fehlt uns dazu das Vermögen der Freiheit, und zweitens ist es gerade dieser Kampf, durch welchen wir uns angewöhnen, auf kein anderes Gesetz, als das der Not, zu hören. Wohl aber bleibt uns ein indirekter Weg offen; wir vermögen unser Elend einzusehen und dann den Vorsatz zu fassen, es abzuwerfen, indem wir unser theoretisches Vermögen, den Verstand, zur Hilfe nehmen. Wir vermögen durch eine stetige und planmäßige Geistesbildung das Wissen, die Vernunft, die Weisheit in unser Leben zu verwandeln, und dadurch erhalten wir einen Antrieb, der das Böse in höchste Gefahr bringt; „ich weiß sehr gut“, sagt Fichte zu seinen Zuhörern, „und bin durchdrungen von der Ueberzeugung, daß dem Reiche des alten Erbfeindes der Menschheit, dem Bösen überhaupt, welcher Feind in verschiedenen Zeitaltern in den verschiedensten Gestaltungen erscheint, durch nichts so sicherer und größerer Abbruch geschieht, als durch die Ausbildung der Wissenschaft im Menschengeschlechte ¹⁾.“ Wie der Verstand aber uns bei der Bekämpfung des Bösen behilflich sein könne, dies denkt sich Fichte folgenderweise: Das Erste, was der denkende Mensch anerkennt und einräumt, ist die Existenz anderer ihm ähnlicher Vernunftwesen, welche dieselben Rechte und Ansprüche haben wie er, und deshalb verlangt er nie, daß die Anderen ihre Handlungen nach seiner Ueberzeugung bestimmen sollen, denn dies wäre eine Beschränkung ihrer Freiheit; dabei will er aber auch seine Freiheit nicht beschränkt sehen. Ueberlegt er sich die Möglichkeit dieses sich gegenseitig aufhebenden Verhältnisses, d. h. wirft er sich die Frage auf, wie es möglich ist, seine Freiheit mit derjenigen der Anderen in Einklang zu bringen, so kommt

1) Fichte: Rede an seine Zuhörer bei Abbrechung der Vorlesungen über die Wissenschaftslehre am 19. Februar 1813. S. W. Bd. IV. S. 604.

er zu der Annahme eines absoluten Wollens, eines ersten Gesetzes, welches für alle gilt und durch welches die Gefahr eines Konfliktes beseitigt wird; denn thut er, was er will, und er will bloß das, was seine Pflicht ist, so kann er dadurch die Freiheit der Anderen nicht beeinträchtigen; und umgekehrt, handeln die Anderen nach denselben Maximen, dann wirken sie auf seine Freiheit nicht hemmend, sondern fördernd. Also das tiefe Nachdenken thut dem groben Egoismus, dem Streben, alles unter die Botmäßigkeit unseres Willens zu stellen, Abbruch und verweist uns an die Gemeinschaft, wo uns auch solche Individuen entgegentreten, die in jeder Beziehung höher stehen, als wir selbst. Diese Individuen wecken uns aus dem Schlummer und rufen in uns die Lust nach Vervollkommnung und Entwicklung hervor, sie zeigen uns deutlich den Unterschied zwischen den verschiedenen Stufen, und daß es möglich ist, uns höher zu erheben. „Das Individuum müßte sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken und Abscheu für sich empfinden: es müßte Muster erblicken, die ihn emporheben und ihm ein Bild zeigten, wie er sein sollte, ihm Achtung und mit ihr die Lust einflößen, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen. Einen anderen Weg der Bildung giebt es nicht. Dieser giebt das, was da fehlt, Bewußtsein und Antrieb ¹⁾.“ Hier aber tritt uns wieder die Trägheit in den Weg, denn ihr zufolge ist es keinem Sterblichen vergönnt, sich von den Fesseln der Natur aus eigener innerer Kraft zu befreien und auch nur einen Schritt über die von ihr gesetzten Grenzen hinaus zu thun. Man kann also ruhig fragen: Was berechtigt uns denn anzunehmen, daß einige Individuen, welche wir als Muster erblicken müssen, wirklich die Stufe der Moralität erreichen können, und wenn dieses möglich ist, wie läßt es sich dann mit allem dem vereinigen, was wir früher über die Trägheit ausgeführt haben? Fichte antwortet: Wie einzelne Individuen sich über den allgemeinen Zustand der Menschheit erheben können, dies bleibt nicht nur uns, sondern für alle Zeit unbegreiflich und unerklärlich; a priori läßt sich nur so

1) Fichte: Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 204.

viel schließen, daß diese einzelnen Individuen auf einem für uns gänzlich unbekannten Wege alle Schwierigkeiten zu überwinden und die Fesseln der Trägheit von sich abzustreifen vermögen, und in der That hat es solche Individuen gegeben, so z. B. Christus. Wie er dazu gekommen ist, läßt sich nicht erforschen und begreifen; die Thatsache aber, daß er wirklich die wahre Moralität erfaßt und sie den Menschen durch Wort und Beispiel verkündigt hat, ist, nach Fichte, das erste und größte Wunder in dem ganzen Christentum. „Daß, nachdem die Wahrheit verkündigt und durch zahlreiche Anhänger auch eine Autorität geworden, man ruhig denkend ihren Gründen nachforsche, sie in seinem eigenen Verstande nachkonstruiere und auf diese Weise sie gewissermaßen nacherfinde, läßt sich erklären und ist sehr begreiflich; aber woher der Erste den Mut bekam, dem allgemeinen und durch die bisherige Uebereinstimmung des ganzen Geschlechts geheiligten Schreckbilde, dessen bloßer Gedanke schon lähmte, kühn in die Augen zu sehen und zu finden, es sei nicht, und statt seiner sei nur Liebe und Seligkeit das war das Wunder¹⁾.“

Die Wenigen, die zur Erkenntnis dieser Höhe gekommen sind, erfüllen ihre Aufgabe und Bestimmung nicht, wenn sie die erreichte Stufe nur für sich behalten wollen, wenn sie sich um die Anderen nicht kümmern; denn die Hauptsache ist, die ganze Menschheit dazu zu bewegen. Es ist daher ihre höchste Pflicht, für die Gemeinschaft zu handeln, die Aufmerksamkeit der Anderen zu erregen, auf die Mitmenschen derart zu wirken, daß diese ihrem Beispiel folgen und sich nach und nach der Moralität annähern. Dies ist vor allen Dingen der Zweck aller jener Veranstaltungen, die den moralischen Sinn im Menschen entwickeln wollen, mit einem Wort — der Zweck der positiven Religion.

Das trübe Bild, welches wir bekommen, falls wir allein das Individuum ins Auge fassen, und von ihm die Erreichung eines so hohen Zieles, wie die Moralität, fordern,

1) Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. S. W. Bd. VII. S. 54.

verwandelt sich in eine süße Hoffnung, sobald wir unsern Blick auf das Ganze, auf die menschliche Gattung und ihre Entwicklung richten; denn das, was der Einzelne nicht vollziehen kann, weil es seine Kräfte übersteigt, wird von der Gesamtheit durchgeführt; die Individuen vergehen, ohne ihr Ziel erreicht zu haben, es bleibt aber der Weltplan. Die Kraft, welche der Welt zu Grunde liegt, und die Vernunft, welche im Anfang alles geordnet hat, können bloß bei dem Einzelnen unterdrückt oder verdunkelt werden, für die Gattung aber sind sie nie verloren; die Individuen sind böse, wenn sie sich nicht nach Vernunftprinzipien bestimmen, die Gattung aber kennt keinen anderen Weg, als den der Vernunft. In ihr giebt es keine Trägheit, sondern alles ist in Thätigkeit und Entwicklung begriffen, die Unvollkommenheit der Einzelnen trifft sie nicht, und man ist berechtigt anzunehmen, daß sie in der Zukunft zum Siege kommen wird, indem sie der Entwicklung der ganzen Natur ihr Gepräge verleiht; oder mit Fichte zu reden: „Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird — nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen — immer harmonischer werden¹⁾.“

C. Schluss.

Nachdem wir die Entwicklung und die Darstellung des Problems des Bösen bei Fichte Schritt für Schritt verfolgt haben, nachdem wir wissen, was dieser Mann der Thätigkeit und des kräftigsten Gefühls mit dem Namen des Bösen belegen will, bleibt uns noch eine wichtige Frage zu beantworten: Wie steht es eigentlich mit dieser Lösung, welche uns Fichte giebt; können wir uns damit zufrieden erklären oder nicht, was können und müssen wir von ihr entnehmen, was aber beiseite lassen? Die Fragen, welche hierbei entstehen und auf Antwort warten, sind sehr mannigfacher Natur, sie alle lassen sich aber unter die folgenden zwei Gesichtspunkte bringen: Hat

1) Fichte: Die Würde des Menschen. S. W. Bd. I. S. 413.

Fichte das Problem des Bösen a) richtig aufgefaßt und gelöst, und b) von seinem Standpunkte aus erschöpfend behandelt? Wie man sich zu diesen Fragen stellen wird, hängt ausschließlich von den Grundvoraussetzungen ab, von welchen man ausgeht, und von der Weltanschauung, zu welcher man sich bekennt; denn eine und dieselbe Lehre kann von zwei verschiedenen Standpunkten aus ganz verschieden aufgefaßt und beurteilt werden, ja oft sind sogar die Meinungen kontradiktorisch entgegengesetzt; so ist z. B. nach Schopenhauer die Kant'sche Lehre von dem radikalen Bösen der Triumph des menschlichen Tiefsinnes, nach Herbert dagegen ist dieselbe Lehre empörend! Die Thatsache, daß gerade über das Problem des Bösen so abweichende Lehren aufgestellt worden sind, daß jedes philosophische System versucht, nach seiner Art und Weise diese Frage zu lösen, und daß die Resultate so verschieden ausfallen, giebt uns Veranlassung, die Ursachen dieser Erscheinung zu suchen. Diese Ursachen können nirgends anders gefunden werden, als in der Natur der Frage selbst, weil die Richtigkeit oder Unrichtigkeit ihrer Lösung nicht erfahrungsgemäß geprüft werden kann; denn um das Problem des Bösen richtig lösen zu können, müssen wir über die bloße Erfahrung hinausgehen und mit abstrakten Begriffen operieren. Die bloße Abstraktheit der Frage wäre aber noch kein genügender Grund für die Ungewißheit der Resultate, denn es giebt viele abstrakte Fragen, über die sich mit Gewißheit wohl reden läßt; ehe wir deshalb zur Beurteilung der Fichte'schen Lehre von dem Bösen fortschreiten, wollen wir im allgemeinen die Natur der Frage selbst untersuchen. Wir finden es also ganz berechtigt und am Platze, uns hier zu fragen:

1) Ist eine streng wissenschaftliche
Erklärung des Bösen möglich?

Die über das Wesen und den Ursprung des Bösen bis jetzt aufgestellten Theorien geben sich alle Mühe, dasselbe zu erklären, ja viele sind sogar stolz darauf, daß sie die beste und scharfsinnigste Erklärung geliefert haben, ohne daß sie sich dabei gefragt haben, ob wirklich eine

Erklärung des Bösen möglich ist. Untersuchen wir näher diese Theorien, so treten uns gewiß trefflich ausgeführte Schilderungen der Thatsache selbst und der Umstände, unter welchen sie stattfindet, entgegen; eine wirkliche Erklärung, eine fundamentale Ableitung des Bösen aber suchen wir vergebens. Um die Frage zu beantworten, ob es eine solche überhaupt geben kann, wird es sich empfehlen, die wichtigsten Theorien über die Erklärung des Bösen herauszuheben und zu untersuchen, ob es einer von ihnen gelungen ist, eine genügend wissenschaftliche Erklärung zu finden. Diejenige Ansicht, welche das Böse in der Welt überhaupt negiert, ist von Anfang an von unseren Betrachtungen ausgeschlossen; wir werden also nur mit den Anschauungen zu thun haben, welche das Vorhandensein des Bösen anerkennen. Innerhalb der letzten sind zwei Hauptrichtungen bemerkbar: Die eine Gruppe betont mehr das Uebel in der Welt und will es von dieser aus oder im Zusammenhange mit ihr erklären; die andere dagegen stellt das moralisch Böse in den Vordergrund und macht den Menschen für alle seine Thaten, für alle Verkehrtheiten verantwortlich; denn, wie es scheint, ist er mit einem freien Willen ausgestattet, und es hängt wesentlich von ihm ab, welche Handlungen und nach welchen Maximen er sie vollziehen wird. Weil ferner innerhalb der ersten Richtung zwei verschiedene Fälle möglich sind, indem man entweder annimmt, daß das Uebel die Welt von Anfang an begleitet, oder daß es in die Welt durch einen Abfall gekommen ist, so lassen sich im ganzen drei verschiedene Hauptversuche, das Böse zu erklären, unterscheiden:

a) Das Uebel wird als eine metaphysische Notwendigkeit in der Welt angesehen;

b) das Uebel kommt durch einen Abfall der Welt von Gott zustande, und

c) das Böse (nicht das Uebel) wird in Zusammenhang mit der Freiheit gebracht und daraus erklärt.

Diese drei Versuche ¹⁾ der Erklärung wollen wir nunmehr prüfen.

1) Unberücksichtigt bleiben hier die Lehren Zoroaster's,

a) Die erste Ansicht gesteht wohl zu, daß vieles in der Welt nicht so ist, wie es sein soll, daß in ihr vieles Unvollkommene zu treffen ist, tröstet uns aber mit der Vollkommenheit des Ganzen; man betont die Vollkommenheit gegenüber der Unvollkommenheit. Die Vertreter dieses Standpunktes heben mit vollem Recht die Zweck- und Gesetzmäßigkeit in der Natur hervor und schließen daraus, daß die vorhandene Welt die bestmögliche ist, daß in ihr alles in Ordnung ist und so geschieht, wie es geschehen sollte; sogar die Unvollkommenheit der Kreaturen dient dazu, um die Vollkommenheit der ganzen Welt heller erscheinen zu lassen. Aus der Vollkommenheit der Welt aber schließt man weiter auf ihre Güte und schreibt dem Uebel nur eine untergeordnete Rolle zu, oder mit Leibniz zu reden: Das Gute ist positiv, das Uebel dagegen nur negativ, es ist eine Privation des Guten. Daß die Welt die bestmögliche ist, daß wir im Grunde genommen keine bessere wünschen können, wollen wir nicht leugnen, aber man muß dabei nicht vergessen, daß das Negative (Feindliche, dem Guten Entgegengesetzte), soweit wir die Welt kennen, ebenso gut real ist und ebenso sehr zu finden ist wie das Positive. Wenn das aber so ist, was berechtigt uns dann zu sagen, daß das Uebel eine Privation des Guten sei? Die Vollkommenheit der Welt, wird man antworten, zwingt uns anzunehmen, daß sie auch gut ist. Es ist aber, wie Hartmann sehr scharfsinnig bemerkt, ein falscher und unerlaubter Schluß, wenn man von der Vollkommenheit der Welt auf ihre Güte schließen will; denn, näher zusehen, wird hier das Wort »Vollkommenheit« nicht im absoluten Sinne, sondern relativ genommen. „Wenn“, führt Hartmann aus, »vollkommen« überhaupt einen Sinn haben soll, so kann es nur der sein: »das Bestmögliche seiner Art«, denn besser als möglich kann doch nichts sein; auch nur in diesem Sinne hatte man Grund, die Welt für vollkommen zu halten. Nun schob man aber unvermerkt dem Vollkommenen einen

Buddha's und anderer orientalischer Religionsstifter, weil sie direkt auf die Entwicklung der europäischen Kultur nicht gewirkt haben.

anderen Begriff unter, den des Makellosen oder Mangellosen, einen absoluten Wert Repräsentierenden, den Besitzer mit ungetrübter Seligkeit Erfüllenden ¹⁾.“ Aus der Bestmöglichkeit der Welt in ihrer Art folgt also keineswegs, daß die Welt gut ist; im Gegenteil, die ganze Welt kann schlecht sein und doch die bestmögliche ihrer Art, wenn die letzte an sich schlecht ist. Andererseits schließt die Vollkommenheit der vorhandenen Welt nicht die Möglichkeit aus, daß das Nichtsein der Welt besser sein dürfte als das Sein derselben. Ohne uns in eine Erörterung der Wichtigkeit und Bedeutung dieser Weltanschauung einzulassen, haben wir nur unsere Bedenken gegen die von diesem Standpunkt aufgestellte Erklärung ausgesprochen, um zu zeigen, daß diese Erklärung nicht leistet, was sie leisten möchte.

Dieser sozusagen mehr optimistischen Weltbetrachtung stellt sich eine andere entgegen, welche das Uebel als das Primäre und das Gute als das Sekundäre erklärt. Auch diese Ansicht entbehrt eines festen Grundes, ihr wird der Boden unter den Füßen entzogen, sobald man die Welt etwas näher betrachtet. Die bewunderungsvolle Zweck- und Gesetzmäßigkeit der äußeren sowohl wie der inneren Welt kann von Keinem, der es ernst meint, geleugnet werden, und diese Thatsache eben zwingt uns anzunehmen, daß eine Intelligenz da ist, welche diese wunderbare Harmonie zustande gebracht hat, welche die ganze Welt regiert und ordnet, und daß diese Intelligenz, höchste Vernunft, Gottheit, oder wie man sie sonst noch nennen will, dem ganzen Universum zu Grunde liegt ²⁾. Die Konsequenzen dieser Annahme aber sind, daß die Welt nicht besser und weiser eingerichtet und geleitet werden kann, als es tatsächlich geschieht, daß die Zulassung von Unordnungen und

1) Hartmann, Ed. v.: Philosophie des Unbewußten. X. Aufl. Leipzig. II. Teil. S. 279.

2) Hier kann noch bemerkt werden, daß das Böse selbst ein gewisses, nur weiter zurückliegendes Gute voraussetzt, z. B. alle sittliche Verirrung eine Freiheit, aller Verlust einen Besitz. (Siehe dazu: Eucken, R.: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Leipzig 1896. S. 261.)

Unvollkommenheiten in Betreff des Ganzen im Widerspruch mit dieser weisen Intelligenz steht und sie aufzuheben droht. Sagt man einfach, die Welt ist schlecht, es waltet in ihr bloß das Uebel, so ist man blind gegen viele Dinge, die vielmehr für das Gegenteil sprechen.

b) Der zweite Versuch, das Uebel zu erklären, nimmt an, daß die Welt ursprünglich das Uebel mit seinen Folgen nicht kannte und in Gott lebte; durch einen Abfall aber, wofür sie selbst schuldig ist, soll sie in das Reich des Uebels geraten sein. Faßt man diese Erklärung wörtlich und im metaphysischen Sinne, so ist sie bloß eine Behauptung und keine wissenschaftliche Erklärung des Uebels in der Welt. Denn, erstens ist es nicht begreiflich, wie ein solcher Abfall stattfinden kann und woher das Subjekt kommen soll, welches die ganze Umwälzung vollzogen hat, wenn vor dieser That alles gut und nach dem Willen Gottes geordnet war. Zweitens ist es unerklärlich, warum die ganze Menschheit für diesen Abfall verantwortlich sein soll, warum seine Folgen auch jene Individuen treffen sollen, die an ihm nicht teilgenommen haben?

Weit schwieriger wird das ganze Problem, wenn man diese Erklärung des Uebels im Zusammenhang mit der Idee Gottes, als des Weltschöpfers und Weltordners betrachtet. Die Bedenken, welche man gegen diesen Versuch erheben kann, sind so zahlreich und von so ernster Natur, daß man eine von den beiden Annahmen, entweder die Existenz Gottes oder das Uebel in der Welt, aufgeben muß. Denn, wenn das Uebel als ein Versuchungsmittel oder als eine Strafe für die schlechten Handlungen von Gott gewollt ist, dann stimmt diese That Gottes nicht zu seiner Liebe und Güte; oder, wenn Er es nicht gewollt hat, warum hat Er es dann zugelassen, warum duldet Er es? Gesetzt, Er konnte es nicht vorhersehen, dann ist Er nicht allwissend; oder, wenn Er es vorhergesehen hat, aber es nicht verhindern konnte, dann ist Er nicht allmächtig. Will man aber diese Erklärung des Uebels nicht streng und im metaphysischen Sinne, sondern symbolisch auffassen, und im moralischen Sinne auslegen,

so wird dadurch die ganze Sache nur verfeinert, aber nicht geändert — eine wissenschaftliche Erklärung erhalten wir wiederum nicht. Diese neue Auffassung der Lehre von dem Abfall deckt sich im großen und ganzen mit der Lehre von dem moralischen Bösen. Deshalb gilt alles, was wir über diese sagen werden, zugleich auch für sie.

c) Mit den obigen Zeilen glauben wir kurz angedeutet zu haben, daß diejenigen Theorien, welche das Uebel im Zusammenhang mit der Welt erklären wollen, nichts anderes sind als Behauptungen, gegen welche sich sehr ernste und schwere Bedenken erheben. So kurz wir die Frage nur behandeln konnten, wir glauben uns berechtigt zu der Behauptung: Keiner von den erwähnten Versuchen, das Uebel zu erklären, hat uns eine strengwissenschaftliche Erklärung gegeben, denn wir fanden bei keiner Theorie eine solche Erklärung, die über bloße Vermutungen hinausführt und nicht in schwere Widersprüche verwickelt.

Bei allen diesen Versuchen geht man von einer unbewiesenen Voraussetzung aus: Man stellt einfach die Alternative auf, daß die Welt im Grunde entweder gut oder schlecht sei und sucht das eine oder das andere zu beweisen; die dritte Möglichkeit aber, daß die Welt weder gut noch böse oder zum Teil gut und zum Teil böse sein kann, wird beiseite gelassen oder gar nicht berücksichtigt. Diese Lücke wird von der schon in dem Christentum enthaltenen, von Kant aber mit besonderer Schärfe und Deutlichkeit entwickelten Lehre ausgefüllt, welche das Böse in der Welt nicht im metaphysischen, sondern im moralischen Sinne auffassen und erklären will. Dieser Versuch betrachtet in seiner allgemeinsten Form den Menschen als ein freies Vernunftwesen, welches so handeln kann, wie es will, und deshalb für alle seine Handlungen selbst verantwortlich ist. Demgemäß ist der Mensch gut, wenn er nach einem höchsten Gesetz, dem Sittengesetz, handelt, oder böse, wenn seine Handlungen sich auf gesetzwidrige Maximen zurückführen lassen. Im Vergleich mit den anderen Versuchen wird unser Problem in der Lehre von dem moralischen Bösen am tiefsten gefaßt, und eine gründliche Prüfung der Sache selbst zeigt,

daß diese Lehre der einzig richtige Weg ist, der uns zum Ziele führen könnte, wenn dies nur möglich wäre. Die Erklärung des Bösen, welche uns diese Lehre giebt, könnte wirklich als eine wissenschaftliche gelten und angenommen werden, wenn die Freiheit eine unbestreitbare Thatsache wäre, wenn wir in Betreff dieser Frage mit einer apodiktischen Gewißheit reden könnten. Da dies nicht aber der Fall ist, dürfen wir uns nicht anmaßen, irgendwie theoretisch das moralische Böse erklären zu können. Nein, Alles in Allem, was wir wirklich beweisen, worüber wir mit Sicherheit reden können, ist die Möglichkeit des moralischen Bösen, vorausgesetzt, daß der Mensch einen freien Willen hat, einen Willen, der nicht nur wählen kann, sondern auch eine klare Erkenntnis von dem besitzt, wofür er sich entscheidet und zuletzt imstande ist, das Gewollte zu vollziehen. Nach dieser Lehre kommt das Böse in der Welt auf das moralische Böse zurück, das letzte aber wird nur konstatiert, nicht erklärt, denn die Natur der Frage erlaubt uns nicht weiter zu gehen; für uns ist kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. Der problematische Charakter der von dieser Lehre gegebenen Erklärung wird auch von Kant zugestanden, indem er sagt; „Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut oder er ist von Natur böse: so bedeutet dies nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annahme guter oder der Annahme böser (gesetzwidriger) Maximen. Daß der erste subjektive Grund der Annahme moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annahme frei ist, der Grund derselben in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß, und da auch diese ebensowohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können“¹⁾

1) Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Reclam's Ausgabe. S. 19 f.

In keiner von den besprochenen drei Hauptlehren von dem Bösen (oder Uebel) finden wir also eine Erklärung der letzten Gründe und Prinzipien, welche das Böse verursachen, eine Erklärung, die wir streng wissenschaftlich nennen können, und die genauere Untersuchung der Frage führt notwendig zu dem Schlusse, daß eine solche Erklärung nicht möglich ist, wenn man unter dem Bösen immer das versteht, was bis jetzt darunter verstanden worden ist. Die Vermutung, daß es vielleicht eine solche gäbe, wobei man sich auf die Vorstellung von einem jenseitigen Leben beruft, das wir aber nicht kennen, kann die Sachlage nicht ändern und uns nicht helfen; denn eine solche Erklärung, die wir mit unserem Verstande nicht fassen können, hat für uns keine wissenschaftliche Bedeutung.

Das Resultat der Untersuchungen über die Frage: Ist eine wissenschaftliche Erklärung des Bösen möglich, wollen wir auch bei der Beurteilung der Fichte'schen Lehre von dem Bösen verwerten; denn es erleichtert in hohem Grade unsere Arbeit: Wir wissen nun, was wir von Fichte verlangen dürfen und was nicht; es warnt uns vor der Gefahr das Unmögliche zu fordern, und, wenn wir es nicht finden, dies als eine Schuld des Denkers zu betrachten. Dies führt uns zu dem zweiten Punkt unseres Schlusses über:

2) Beurteilung der Fichte'schen Lehre von dem Bösen.

Fichte's Auffassung des Bösen ist von seiner Lehre von der Freiheit, dem geistigen Leben, kurz von der Lehre vom Ich nicht zu trennen; wenn wir deshalb von einem anderen Standpunkt aus seine Lehre von dem Bösen beurteilen wollten, müßten wir unsere Beurteilung zugleich auf seine ganze Philosophie richten, und dann erst unser Urteil über den Wert der Lösung fällen. Seine ganze Philosophie zu beurteilen, ist jedoch nicht unsere Aufgabe und Absicht; vielmehr stellen wir uns hier auf seinen Standpunkt und beschränken uns darauf zu untersuchen, ob Fichte in seinen Ausführungen konsequent geblieben ist.

I.

Das erste, was uns hier ins Auge fällt, ist das Verhältnis zwischen der Freiheit und der Trägheit. Nach Fichte hat die Vernunft jedes Individuum mit einem kostbaren Geschenk versehen, mit der Freiheit, welche sich aber, infolge der Lage und der Umstände, in welche das Individuum gesetzt wird, infolge der Triebe und der Trägheit, in einem gefesselten Zustande befindet. Sie ist aber nur gefesselt und nicht vernichtet, darum ist es auch dem Menschen möglich, sich auf eine gewisse Höhe (die Stufe des Eigennutzes) zu erheben und dort ewig zu verbleiben, wie dies auch die Erfahrung bestätigt. Auf der niederen Stufe (des Naturtriebes) bleibt der Mensch nicht, weil erstens ihm dieser Zustand unwürdig erscheint, und zweitens, weil es ihm nicht viel Mühe kostet, sich höher, auf die Stufe des Eigennutzes, zu erheben. Nun aber bleibt es dunkel, woher der Mensch den Antrieb zu dieser ersten Reflexion über seinen Zustand bekommen kann; warum wird er nicht schon auf der Stufe des Naturtriebes von der Trägheit aufgehalten, die sich hier genau so gut geltend machen könnte, wie auf der nächstfolgenden Stufe? An dieser Frage geht Fichte vorüber, er sagt nur: „Es ist zu erwarten, daß er (der Mensch) über sich selbst in diesem Zustande reflektieren werde. Er erhebt sich dann über sich selbst und tritt auf eine höhere Stufe“¹⁾, was weder Beweis noch Erklärung ist. Das Interessanteste aber ist, was der Mensch auf der Stufe des Eigennutzes darstellt. Auf dieser Stufe hat der Mensch alles, was eine Intelligenz haben kann, auch die Freiheit fehlt ihm nicht, aber er kann sie nicht gut verwerten, er macht nicht rechten Gebrauch von seinen Gaben und Fähigkeiten; der Mensch gebraucht seine Freiheit nur bei der Wahl der Mittel, welche seinen Naturtrieb am besten befriedigen können, und ist daher halbfrei. Auf derselben Stufe und zugleich ist der Mensch auch träge, er pflegt seinen Schlendrian und giebt sich keine Mühe, weiterzugehen, sondern bleibt sehr gern auf dieser Stufe sein ganzes Leben hindurch. Also der Mensch ist auf dieser

1) Fichte: Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 178.

Stufe zugleich frei und träge, was ein Widerspruch ist, denn die Begriffe Freiheit und Trägheit sind kontradiktorisch entgegengesetzt und heben sich gegenseitig auf: Was frei ist, kann nicht träge sein und umgekehrt, was träge ist, ist nicht frei. Weil diese Begriffe sich widersprechen, so ist es unmöglich für ein und dasselbe Wesen zugleich frei und träge, oder teils frei und teils träge zu sein, sondern es muß entweder frei oder träge sein. Das letzte wird auch von Fichte bestätigt, indem er sagt, daß die Trägheit die menschliche Freiheit gefesselt hat und zwar so fest, daß der Mensch sich niemals durch eigenen Antrieb von ihren Fesseln befreien kann, daß es ein Wunder wäre, wenn diese Befreiung einmal geschehen könnte. Trotzdem nimmt Fichte an, daß der Mensch in gewissem Grade doch frei sein kann. Abstrakt läßt es sich wohl denken, daß eine Freiheit, welche so fest gefesselt ist, daß sie niemals zum Vorschein kommen kann, versteckt fort-dauern könnte, in concreto aber existiert eine solche Freiheit so gut wie gar nicht.

Aber es sei angenommen, daß der Mensch als Naturwesen zugleich frei und träge sein könne und daß er sich, auf eine unerforschliche Weise, auf die Stufe der Sittlichkeit erhoben habe. Nun sollte man erwarten, daß er dort infolge der Trägheit auch ewig bleiben müsse, und zwar auch dann, wenn er nicht weiter mit Bewußtsein über sich selbst reflektiert, wenn er von seiner Freiheit keinen weiteren Gebrauch macht. Also weil er träge ist, müßte er immer sittlich bleiben, wenn es ihm einmal gelungen ist, sich auf die Stufe der Sittlichkeit zu erheben. Dies ist jedoch nach Fichte nicht möglich, weil zum Bewußtsein des Sittengesetzes man bloß durch einen Akt der Freiheit kommen und auf dieser Höhe nur durch ein Fortsetzen dieses Aktes bleiben kann, d. h. auf der Stufe der Sittlichkeit ist der Mensch bloß ein freies und kein träges Wesen, und als solches muß er immer thätig sein, immer reflektieren. In der Form einer Regel ausgedrückt, kann dies folgenderweise lauten: Das Erworbene durch freie Reflexion zu behalten, muß der Mensch immer kämpfen; denn, thut er es nicht, dann kann und muß es ihm entschlüpfen, und er fällt sogleich

auf die niedrigere Stufe herunter. Die praktische Bedeutung dieser Regel wollen wir nicht verkennen, aber, falls sie in ein philosophisches System aufgenommen wird, möchten wir sie überall da angewendet sehen, wo sie angewendet werden kann. Ist es nämlich unvermeidlich, daß der Mensch von der Stufe der Sittlichkeit auf diejenige des Eigennutzes herabkommen soll, wenn er über sich selbst und über das Gesetz zu reflektieren aufhört, so muß er bei denselben Bedingungen auch so unbedingt und so leicht von der Stufe des Eigennutzes auf die des Naturtriebes herabfallen können; denn die Stufe des Eigennutzes ist ebenso gut etwas Erworbenes, wie die Stufe der Sittlichkeit. Dann muß der Mensch, weil er träge ist, gewöhnlich auf der Stufe des Naturzustandes und nicht des Eigennutzes stehen. Aber diese Anwendung der Regel steht im Widerspruch mit der Erfahrung, wie dies auch Fichte bemerkt zu haben scheint, und gestellt vor das Dilemma: Entweder seine Regel inkonsequent anzuwenden, oder der Erfahrung zu widersprechen, hat sich Fichte für das Erste entschieden.

II.

Seiner praktischen Philosophie hat Fichte die große Idee zu Grunde gelegt: den menschlichen Egoismus in der Wurzel zu vernichten; die Durchführung ist ihm aber nicht vollständig gelungen. Fichte bekämpft mit aller Kraft und allem Mut die Handlungen aus Selbstliebe, ebenso auch diejenigen, welche das Gefühl der Lust zur Maxime haben und allein seinetwegen unternommen werden. Diesen, für ein vernünftiges und freies Wesen, wie der Mensch, unwürdigen Handlungen stellt er andere aus Pflicht entgegen, welche nur deshalb geschehen sollen, weil sie von dem Sittengesetz gefordert werden, und preist ihre Erhabenheit mit einer seltenen Beredsamkeit. Dieser durch das ganze Fichte'sche System durchgeführten Idee ist Fichte selbst bei dem Punkt, wo er von der Möglichkeit der Rettung von dem Bösen spricht, nicht ganz treu geblieben, sondern er greift nach unerlaubten Mitteln, er behilft sich, wenn auch versteckt, mit dem Egois-

mus, den er sonst überall verschmäht; nur hier will er sich seiner bedienen, vielleicht nach der alten Regel, der Zweck heiligt die Mittel, welche Fichte sonst nirgends zulassen will. Wir fassen uns deutlicher. Um zur Moralität zu gelangen und bloß moralische Handlungen ausüben zu können, muß der Mensch seinem Egoismus entsagen; denn Handlungen, welche die Selbstliebe zur Maxime haben, sind nie moralisch und führen keineswegs zur Sittlichkeit. Die Selbstliebe ist uns aber angeboren und macht sich immer bei der Bestimmung unserer Handlungen geltend; ihretwegen, kann man sagen, bleibt der Mensch lieber auf der Stufe des Eigennutzes stehen, als auf der der Sittlichkeit; er zieht jene vor, weil sie ihm den Naturtrieb leichter zu befriedigen verspricht. Von der Knechtschaft der Selbstliebe kann sich der Mensch kaum befreien, er kann nicht alle jene geistigen und körperlichen Kämpfe aushalten, welche ihn für die Freiheit würdig machen, und dazu kommt noch die Trägheit, welche alle Ausgänge so gut gesperrt hat, daß es ihm unmöglich ist, nach dem Sittengesetze zu handeln. In dieser peinlichen Lage will Fichte den Menschen nicht lassen, sondern er blickt um sich, um ein Rettungsmittel zu finden, und zwar nicht bloß ein mögliches, sondern ein sicheres Mittel; er sucht überall und findet, daß nur ein einziger Weg vorhanden ist: Der Mensch soll den Antrieb und das Bewußtsein von außen her vermittelt seines Verstandes erhalten, er soll moralisch hochstehende Muster erblicken, ihre Stellung bewundern und nach ihr streben, d. h. er soll sich alle Mühe geben, „der Achtung sich selbst auch würdig zu machen“¹⁾. Auf den ersten Blick erscheint dieses Rettungsmittel gut gewählt zu sein und zum Ziele zu führen; denn es läßt sich nicht leugnen, daß dadurch der Mensch manche Antriebe erhält, die er sonst von keiner Seite her in dieser so intensiven Form erhalten kann; wir wollen aber den Charakter dieser Antriebe untersuchen und zusehen, ob sie wirklich solche Antriebe sind, welche dem Menschen fehlten. Es ist ohne Widerspruch zuzugeben, daß die vollkommenen Muster einen

1) Fichte: Sittenlehre. S. W. Bd. IV. S. 204.

gewaltigen Eindruck auf den unvollkommenen Durchschnittsmenschen ausüben werden; sie reizen ihn in hohem Grade und erregen in ihm gewiß den Antrieb, über seine Lage zu reflektieren. Er thut dies alles und strebt mit unsäglichlicher Kraft, auch sich selbst dieser Achtung würdig zu machen; nun aber fragen wir: Warum strebt er darnach? Was treibt ihn, seine Kräfte so sehr anzustrengen? Er strebt darnach nicht, weil er von dem Sittengesetze begeistert ist, weil er es erkannt und sich mit Bewußtsein entschlossen hat, nach ihm zu handeln, sondern weil seine Selbstliebe gereizt ist. Der Mensch sieht, daß andere über ihm stehen und eine viel größere Würdigung und Achtung genießen; er fühlt sich erniedrigt, unzufrieden und macht sich ans Werk, den bestehenden Unterschied auszugleichen; er handelt, reflektiert nicht, weil er dies und nichts anderes thun kann, weil die Arbeit selbst für ihn einen Wert hat, sondern weil er sonst sein Ziel nicht erreichen kann; so ist es klar, daß die Triebfedern, welche in diesem Falle seine Handlungen bestimmen und lenken, im Grunde egoistische Triebfedern sind. Der egoistische Antrieb, welcher auch früher dem Menschen nicht fehlte, wird durch die Einwirkung der Muster gestärkt und nur nach einer bestimmten Seite hin gerichtet — dies ist es in erster Linie, was durch das Erblicken der Muster sicher erzielt wird. Ob und wie der Mensch zum Bewußtsein kommen kann, wie er, der bloß nach egoistischen Antrieben zu handeln gewohnt ist, sie verlassen und mit moralischen Maximen vertauschen wird, darüber sagt uns Fichte kein Wort. Ist es aber sicher, daß die ersten Antriebe, welche der Mensch bei dem Erblicken von Mustern erhält, egoistischer Natur sind, dann können wir ruhig annehmen, daß sie auch immerfort solche bleiben werden; denn es tritt inzwischen kein so bedeutender Vorfall ein, der ihre ganze Natur zu ändern vermöchte, und der Erfolg davon ist, daß sie nicht zur Sittlichkeit, sondern zur weiteren Stärkung und Entwicklung der Selbstliebe führen, — diese aber ist nach Kant und Fichte der größte Quell des Bösen. Fichte hält es für möglich, daß die egoistischen Antriebe aufhören zu

wirken und den Platz den moralischen Maximen abtreten werden, sobald das Individuum sich über die Stufe des Eigennutzes (resp. des autokratischen Freiheitstriebes) erhoben hat, ohne die Möglichkeit seiner Annahme gezeigt und begründet zu haben. Und gerade in dieser Voraussetzung liegt der Fehler, der Fichte verleitet hat, die egoistischen Antriebe als Rettungsmittel in sein System aufzunehmen und ihre Pflege zu empfehlen, während er sonst den Egoismus mit Recht überall rücksichtslos rügt und sich gegen ihn zu wehren sucht.

Fichte hat sich die edle Aufgabe gestellt, die Laster, in erster Linie die Grundlaster, die Falschheit und Feigheit, zu bekämpfen und auszurotten. Die Mittel aber, welche er gebraucht, sind keinesweges ganz lasterfrei, sondern sie enthalten die große Gefahr, das Gefühl des Neides unter den Menschen zu verbreiten; der Neid aber darf als Laster der Falschheit und der Feigheit zweifelsohne gleichgestellt werden.

Wenn es aber Fichte nicht gelungen ist, sein Ziel zu erreichen, und dadurch ein sehr wichtiges Problem in der Philosophie endgültig zu lösen (woran er eigentlich nicht schuld ist, denn nach unseren Ausführungen ist dies unmöglich), wenn er nach aller Bekämpfung des Egoismus sich doch gezwungen sieht, einige egoistische Antriebe in sein System aufzunehmen, so ist dennoch nicht zu verkennen, daß Fichte dem groben Egoismus, wie er gewöhnlich in dem Leben vorkommt, entschiedenen Abbruch thut.

Die zum Teil sehr gefährlichen Folgen des Strebens nach moralischen Mustern mit der Absicht, uns ebenfalls der Achtung würdig zu machen, sprechen nicht gegen das Rettungsmittel im Prinzip, sondern nur gegen seine unbeschränkte Anwendung; sie können nicht eintreten, wenn man die Aufgabe der Muster in einem beschränkten Sinne faßt, wenn ihre Wirkung sich nicht weiter erstreckt, als bloß den in uns vorhandenen Keim zum Guten zu wecken, zu erregen und ihn dann sich selbständig entwickeln zu lassen. Denn zweifelsohne hat der Mensch, wie dies Kant sehr schön zu rühmen weiß (Kr. d. p. V. S. 193; und Religion etc. S. 51), eine ursprüngliche moralische Anlage,

und bei der Rettung von dem Bösen handelt es sich nicht darum, die verlorenen Triebfedern zu erwerben oder gar neue anzuschaffen (was, nebenbei bemerkt, ein Ding der Unmöglichkeit wäre), sondern bloß darum, die vorhandenen zur Reinigkeit zu bringen. Auf dieser Grundlage fußt auch Fichte; aber, er geht zu weit, wenn er glaubt, durch das Streben nach einem draußen vorhandenen Ziel das zu ersetzen, was sich in dem Subjekte von selbst hätte bilden sollen; er geht über die Grenzen hinaus, wenn er die Folgen des Handelns nach Mustern zu hoch schätzt und ihre Schattenseiten im Hintergrunde läßt. Demgegenüber und doch in Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken der Sittenlehre Fichte's denken wir uns die Möglichkeit der Rettung folgenderweise: Die Muster sind zwar notwendig, aber nicht um angestrebt zu werden, sondern nur um in unserem inneren Leben eine Bewegung zu verursachen, die auf uns einen solchen Druck ausübt, „daß die Pflicht bloß für sich selbst in unserem Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt“¹⁾).

Wird die Aufgabe und die Rolle der Muster so verstanden, dann regelt sich noch eine andere Frage, welche bei Fichte nicht deutlich genug erörtert wird, nämlich folgende: Fichte nimmt mit Recht an, daß die Reflexion über unseren Zustand, welche uns auf die Stufe der Sittlichkeit erheben kann, aus der Freiheit entspringt; nun aber ist die durch ein Muster geweckte Reflexion nicht eine freie, von sich selbst entsprungene, sondern im Gegenteil eine bedingte Reflexion. Die Entstehung dieses Widerspruches ist vielleicht dem Umstand zu verdanken, daß Fichte diese Frage nur vorübergehend und in sehr knapper Weise berührt; er läßt sich aber vollständig beseitigen, wenn man, statt sich allein an das Muster zu halten, sich beurteilend zu ihm und vor allen Dingen zu sich selbst verhält.

Erstreckt sich aber die Wirkung der Muster über die von uns gestellte Grenze hinaus, setzt sie den Bestimmungsgrund unserer Handlungen außer uns, also unternehmen wir gewisse Handlungen nicht, weil wir in uns eine innere

1) Kant: Religion etc. S. 5.

Stimme hören, die uns befiehlt, so und nicht anders zu handeln, sondern weil wir die angesehene Stellung des Musters auch für uns erwerben möchten, so geht sie zu weit und führt nicht zum Ziele — zur Sittlichkeit.

Abgesehen von diesen Einzelheiten müssen wir jedoch anerkennen und dies mit besonderem Nachdruck betonen, daß Fichte im Prinzip das Richtige getroffen hat; er hat den Weg der Rettung vertreten, der vom Christentum, von Kant und anderen Philosophen als der einzig mögliche angesehen wird und welchen auch die heutige Erziehungsmethode geht: Fichte hat sehr deutlich eingesehen, daß die Bildung zur Moralität, zur moralischen Vollkommenheit mit einer Umwandlung der Denkungsart anfangen müsse, und daran müssen auch wir festhalten.

III.

In der Ethik, besonders aber in der Lehre von dem Bösen, steht Fichte durchaus auf Kant'schem Boden; der Schüler folgt seinem Lehrer, er folgt ihm aber frei, mit offenen Augen, immer bereit, seinen reformatorischen Geist ins Werk zu setzen und aus dem Alten durch eine Umgestaltung und Bearbeitung etwas Neues zu gewinnen. Treu seiner Meinung, daß Kant drei Viertel gesagt und das letzte Viertel verschwiegen habe, und daß man ihn, wie auch alle großen Geister, nicht buchstäblich fassen müsse, geht Fichte auch bei der Erklärung des Bösen oft über Kant hinaus. Er begnügt sich nicht mit den allgemeinen Ausführungen Kant's über den Hang zum Bösen, er will nicht bloß die Thatsache konstatieren, sondern auch etwas Näheres davon wissen und dieses alles in einen Zusammenhang mit seiner theoretischen und praktischen Philosophie bringen. Das letzte Ziel seiner Untersuchungen aber, den subjektiven Grund, warum wir eine böse Maxime und nicht ihr Gegenteil aufnehmen, anzugeben und zu erklären, d. h. eine Erklärung des letzten Grundes des moralischen Bösen zu liefern, hat Fichte ebensowenig erreicht, wie sein Lehrer, wie alle seine Vorgänger. Dies aber soll Fichte nicht vorgeworfen werden, denn er konnte nicht auch das wissen, was über die Grenzen der

Verstandes- und Vernunftkenntnis hinausliegt. Dieses Ziel hat keiner von den späteren Philosophen erreicht, und es wird auch in der Zukunft unerreichbar bleiben, wenn man unter dem Begriffe des moralischen Bösen immer das versteht, was bis jetzt darunter verstanden wird.

Bei der Beurteilung der Fichte'schen Lehre von dem Bösen haben wir nur einzelne Punkte herausgenommen und sie der Kritik unterzogen, dadurch aber haben wir Fichte Unrecht gethan; denn seine Philosophie muß man nicht zerstückelt und dem Worte nach, sondern von dem Ganzen aus und dem Geiste nach auffassen und besprechen. Dabei muß man die Persönlichkeit Fichte's, sein Leben und das Zeitalter seines Wirkens nicht außer acht lassen, wenn man nicht allein die Lösung einzelner Probleme, sondern auch den ganzen ethischen Idealismus zutreffend verstehen und den Philosophen recht würdigen will; denn die Fichte'sche Lehre ist geradezu eine Abspiegelung der Grundzüge seines Charakters und der Ideen, welche damals das ganze deutsche Volk bewegten.

Während die Lebensführung vieler Philosophen mit ihren Lehren nicht übereinstimmt, kann man von Fichte sagen: Er lebte, wie er lehrte, und lehrte, wie er lebte. Ethisch groß angelegt, selbständig und eigenmächtig in allen seinen Unternehmungen, ward Fichte niemals müde, der Menschheit hohe Ideale zu predigen, für die Freiheit mit edelster Begeisterung aufzutreten, und für die Verbreitung der Wissenschaft zu arbeiten. Was er in jenen begeisterungsvollen „Reden an die deutsche Nation“ verlangte, war die Wiedergeburt Deutschlands durch eine sittliche und wissenschaftliche Erziehung des Volkes. Erhebt man nun diese Grundzüge des Fichte'schen Charakters zu allgemeinen Begriffen, zum Ideal, so bekommt man nichts anderes als die Grundbegriffe seiner Philosophie im allgemeinen, insbesondere aber die der praktischen Philosophie: Selbständigkeit, Freiheit, Moralität und Thätigkeit. Aber die Durchführung seiner Ideale stieß auf harten Widerstand seitens der Mitmenschen, Fichte wurden von allen Seiten Schwierigkeiten entgegengestellt, und dies trug nicht wenig dazu bei, in ihm

eine tiefe Mißstimmung zu erregen. Fichte fand den Menschen weit von seiner wahren Bestimmung entfernt und, ohne in seinem Glauben an die Würde der Menschheit zu wanken, erklärt er sich alles aus der Trägheit, welche demgemäß der Quell aller Laster und alles Unheils ist — sie ist also das Böse in der Welt. Im Lichte des Ganzen demnach werden auch solche Stellen verständlich und begreiflich, die, einzeln genommen, einen Widerspruch zu bilden scheinen.

Ueberblickt man also das Ganze, besonders die im allgemeinen durchaus konsequent entwickelte praktische Philosophie, erwägt man ernst die Ideale, welche der ganzen Lehre zu Grunde liegen, so ist es unstreitbar, daß Fichte zu den größten Ethikern der Neuzeit gehört.

Inhalt.

	Seite
A. Einleitung	1
B. Die Lehre Fichte's von dem Bösen	14
I. Grundlegender Teil	14
1. Die Ausgangspunkte der Fichte'schen Philosophie .	14
2. Die theoretische Wissenschaftslehre	20
3. Die praktische Wissenschaftslehre	23
4. Die Grundzüge der Sittenlehre	26
II. Ausführender Teil	36
C. Schluss	64
1. Ist eine streng wissenschaftliche Erklärung des Bösen möglich?	65
2. Beurteilung der Fichte'schen Lehre von dem Bösen	72

Vita.

Geboren wurde ich Wassil Nikoltschoff am 22. Oktober 1873 in Samokov (Bulgarien), woselbst ich die Bürgerschule und das staatstheologische Seminar besuchte. Im Jahre 1891 bezog ich die staatspädagogische Schule zu Küstendil, wo ich im Sommer 1892 die Reifeprüfung ablegte. In demselben Jahre wurde ich als Lehrer an der Bürgerschule in meiner Vaterstadt angestellt, welche Stelle ich zwei Jahre hindurch innehatte. Im Juli 1893 bestand ich das Staatsexamen für Volksschullehrer und ein Jahr darauf erwarb ich von dem bulgarischen Unterrichtsministerium ein Stipendium und bezog zu Michaelis 1894 die Universität Jena, um mich dem Studium der Philosophie und Pädagogik zu widmen. Dort blieb ich bis zur Beendigung meiner Universitätsstudien.

Während meiner Studienzeit hörte ich bei den Herren Docenten: Eucken, Liebmann, Lorenz, Winkelmann, Rein, Detmer, Regel, Erhardt, Ziehen, St. Stoy, denen allen, besonders aber dem Herrn Prof. Dr. Eucken, von dem ich mannigfache Anregungen erhalten habe, ich hiermit meinen innigsten Dank sage.

Nikolčov, Vasil

Das Problem des Bösen bei Fichte

1898

Ph.pr. 881 I

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11878458-6